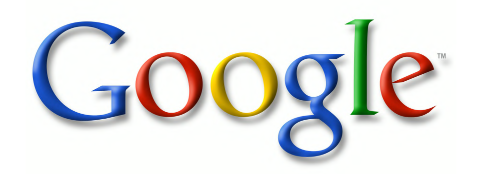




Greifswalder Studien.

Theologische Abhandlungen

Hermann Cremer

zum

25jährigen Professorenjubiläum dargebracht

von

Samuel Oettli, Friedrich Giesebrecht, Adolf Schlatter, Otto Zöckler, Victor Schultze, Johannes Haußleiter, Johannes Dalmer, Wilhelm Lütgert, Erich Schaeder, Ernst Cremer, Friedrich Lezius, Martin von Nathusius.



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1 8 9 5.

Inhaltsverzeichnis.

I.

Der Kultus bei Amos und Hosea.

Von Professor D. **Oettli.**

Im Zusammenhang mit der pentateuch-kritischen Forschung ist in neuerer Zeit nicht selten die Behauptung ausgesprochen worden, dafs die Schriftpropheten des achten Jahrhunderts eine durchaus ablehnende Stellung dem Kultus gegenüber einnehmen. Derselbe habe überhaupt nur auf dem Wege des Kompromisses als ein ursprünglich kanaanäisches, den originalen Gedanken der Jahvereligion fremdes Element in Israel religiöse Bedeutung erlangt und anfänglich jeder theokratischen Weihe und Ordnung entbehrt. Dafs Amos, Hosea, Jesaia sich aufs schärfste gegen den in ihrer Umgebung gangbaren Opferdienst aussprachen, liegt zu Tage; aber es fragt sich, welche Bedeutung und Tragweite den betreffenden Aussprüchen beizumessen sei. Das Problem kann von verschiedenen Seiten angefafst werden; die nächstliegende ist die genaue Prüfung des exegetischen Thatbestandes in den Schriften dieser Propheten. Diese Aufgabe soll hier für die Propheten Amos und Hosea gelöst werden.

Jerobeam II. hatte den Syrerkriegen nach wechselvollem Verlaufe ein glückliches Ende mit Eroberungen bereitet, die seinem Reiche fast die Grenzen der davidischen Zeit zurückgaben (2 Kön. 14, 25. 28). Infolge davon stiegen unter seiner Herrschaft Wohlstand und Lebensgenufs in bisher ungekannter Weise. Die Baulust regte sich, neue Ortschaften erstanden, und die Städte wurden mit Palästen geschmückt, die, mit den Erzeugnissen der Heimat und der Fremde ausgestattet, den Stolz und die Bewunderung der Bürger, aber eben darum auch den Unwillen des rauhgewöhnten, an der bisherigen Einfachheit hangenden Hirten von Thekoa erregten. Mit entrüstetem Spotte wendet er sich gegen die Schlemmer in Samaria, die in der Ecke des Divans auf damastenen Polstern sitzen (Am. 3, 12) und üppig hingestreckt zarte Lämmer aus der Herde schmausen und Kälber mitten aus der Mast; die, wenn sie zum Laute der Harfe stümpern, sich

Virtuosen, dem David gleich, dünken, den Wein aus Mischkrügen trinken und mit dem feinsten Öle sich salben, ohne sich um den innern Schaden Josephs zu kümmern (Am. 6, 4—6). Sie bauen sich Häuser aus Quadersteinen und legen sich köstliche Weinberge an (Am. 5, 11), richten sich besondere Wohnungen für die warme und für die kalte Jahreszeit ein und täfeln ihre Häuser mit Elfenbeinplättchen aus (Am. 3, 15; 6, 11); aber ihre Paläste sind voll von Raub (Am. 3, 10). Wo solches Lustleben einreifst, spielen immer auch die Weiber eine mafsgebende Rolle; in Samaria begünstigen und mehren sie aus Habsucht und Genufssucht die Gewaltthaten der Grofsen (Am. 4, 1). Ein allgemeiner Machtschwindel und Gröfsenwahn hat um sich gegriffen; in eigner Kraft meint man sich siegreiche Hörner aufgesetzt zu haben (Am. 6, 3); denn zahlreich sind ja die Burgen und festen Plätze im Lande geworden (Am. 6, 8; Hos. 8, 14), und an Städten fehlte es nicht, die tausend und die hundert Krieger ins Feld stellen konnten (Am. 5, 3).

Diesen Glücksstand leitete man unbedenklich von der Gunst Jahves, des Gottes von Israel, ab; hätte er an seinem Volke etwas auszusetzen, so müfste sich sein Mifsfallen in Mifsgeschick kundthun. Nun hatte es freilich an gelegentlichen Heimsuchungen mit Mifswachs, Dürre, Hunger, Seuchen und Kriegsunglück in den Syrerkämpfen nicht gefehlt (Am. 4, 6—11); aber der bei ihrem vorübergehenden Charakter ohnehin nicht sehr tiefe Eindruck wurde durch den glänzenden Abschlufs dieser Prüfungszeit unter Jerobeam völlig verwischt, und man glaubte mit gutem Grunde versichern zu können: Jahve der Heerscharen ist mit uns (Am. 5, 14), oder: O mein Gott, wir, Israel, kennen dich ja! (Hos. 8, 2). Auch der Tag der Offenbarung Jahves, wenn je ein solcher anbrechen sollte, kann nichts als Glück und Sieg bringen und wird von den meisten herbeigewünscht (Am. 5, 18); und wer etwa Unheil von ihm ahnte, der schlägt sich solche Besorgnis getrost aus dem Sinne (Am. 6, 3).

Die rosige Auffassung der Lage schien um so berechtigter, als man auf tüchtige Leistungen hinweisen konnte: der Gottesdienst, mit dem man sicher Jahves Gunst erkaufen konnte, stand in Blüte. Der Kultus, den Jerobeam I. in verhältnismäfsiger Einfachheit an den Hauptsitzen Bethel und Dan, bisher schon altehrwürdigen Opferstätten, eingerichtet hatte, mufs mit der Erhöhung des allgemeinen Kulturstandes und der Öffnung der

Grenzen für fremde Einflüsse eine glänzende Entwicklung gefunden haben. Als seine Hauptstätten nennen Amos und Hosea Bethel, Gilgal, Beersaba, Dan, Samaria, vielleicht auch Mizpa und den Thabor (Am. 3, 14; 4, 4; 5, 4. 5; 7, 13; 8, 14; Hos. 4, 15; 5, 1; 9, 15; 10, 5. 15; 11, 12).

Bethel, von Robinson 1838 in Bêtîn wiedergefunden, war ohne Zweifel eine der ältesten, schon vorisraelitischen Kultusstätten des Landes. Die beherrschende Lage des Orts und der Besitz guter Quellen empfahl ihn der gottesdienstlichen Übung; auf einem Hügel 881 m über Meer gelegen, gewährt er eine weite Fernsicht. Man erblickt im Westen den Saum des Mittelmeers, im Norden die Berge Ephraims und im Süden, in der Luftlinie 17 km entfernt, die Türme und Mauern Jerusalems mit dem Haram, sodafs die beiden rivalisierenden Hauptheiligtümer des Landes in der ältern Königszeit sich aus der Ferne grüfsten. Vielleicht lag das heilige Haus von Bethel etwas nördlich von dem heutigen armseligen Dörfchen Bêtîn, da, wo noch jetzt eine merkwürdige Runde von tafelförmigen grofsen Steinen, ein alter Kromlech, die Aufmerksamkeit des Besuchers auf sich zieht. Das Haus Josephs hatte sich mit List des wichtigen Ortes, vormals Lus (Mandelbaum?) genannt, bemächtigt (Richt. 1, 22—25); schon in der vorköniglichen Zeit ging man hinauf „zu Gott nach Bethel," um ihm die Gaben von Herde, Acker und Weinberg darzubringen (1 Sam. 10, 3). Es war ein geschickter Griff Jerobeams I., als er die am Südrande seines Reichs nahe an der Grenze von Benjamin gelegene altheilige Stadt zum „Königsheiligtum und Reichssitz" (Am. 7, 13) erhob; die zum Hause Jahves in Jerusalem, dem jüngeren Heiligtume, Wallfahrenden waren wohl bisher schon nicht vorübergezogen, ohne dem Jahve von Bethel ihre Verehrung zu bezeugen. Im achten Jahrhundert noch konnte das prophetische Wort hier am sichersten Gesamtisrael erreichen; der Judäer Amos tritt mit seiner Botschaft von Jahve vor der Festversammlung in Bethel, nicht in der Hauptstadt des Landes auf, und dort residierte auch, wie es scheint, der angesehenste Priester des Nordreichs, der sich berufen fühlt, die Interessen der Staatsgewalt gegen die nach seinem Urteil revolutionäre Predigt des Propheten wahrzunehmen (Am. 7, 10 ff.). So bedeutend war hier der Zudrang der Opfernden, dafs der eine Hauptaltar nicht genügte und von „den Altären von Bethel" die Rede ist (Am. 3, 14).

Mit Bethel ist meist Gilgal zusammen genannt. Die Determination mit dem Artikel הגלגל und das mehrfache Vorkommen des Namens beweisen ursprünglich appellativische Bedeutung, wahrscheinlich „der Steinkreis“. Es ist schwerlich an das Gilgal der Jordanebene, östlich von Jericho (Tell Djeldjul) zu denken, da eine an der Grenze zwischen Juda und Benjamin, tief im Südosten jenseits der Grenze Ephraims gelegene Stadt sich nicht zu einer Hauptkultusstätte des Reiches eignete; vielmehr wird hier wie bei der Königsweihe Sauls (1 Sam. 11, 14 ff.) und in den Prophetengeschichten Elias und Elisas das Gilgal gemeint sein, das 7 km westsüdwestlich von Silo (Sêlun) in Djildjilija seinen Namen erhalten hat und 744 m über Meer mitten im Lande liegt. Auch hier ist die Aussicht sehr umfassend, nach Westen gegen die Meeresküste hin, nach Norden am Garizim und Ebal vorbei auf die Berge Galiläas, hinter denen des Hermons Majestät emporragt, nach Osten in das Gebirge Gilead, nach Süden auf die Benjamin vorgelagerten Hügelzüge von Bêtîn, Bîre und Ramalla. Es scheint fast, als ob dieser Opferstätte ein Erbe der Verehrung von dem benachbarten Silo zugefallen sei, das vermutlich in den Philisterkriegen bleibend zerstört ward; dafs Silo gar keine Erwähnung mehr findet, müfste sonst bei der frühern Bedeutung dieses Heiligtums (Jer. 7, 12) befremden, die noch heute durch ein stattliches Trümmerfeld erwiesen wird.

Im Norden des Landes lag der Tempel von Dan, dessen Ursprung Richt. 18 erzählt und dessen Bestand nicht nur während der ganzen Dauer des Hauses zu Silo (ib. V. 31), sondern bis zur assyrischen Deportation (der ersten unter Tiglat-Pileser) V. 30 gemeldet wird. Der Ort wird mit Tell el-Qadi (Hügel des Richters) identifiziert, 3 km westlich von Banias, da, wo die mittlere und bedeutendste der drei Hauptquellen des Jordan, der Nahr el-Leddân, am südwestlichen Fufse des Hermon entspringt. Ob der höchst ansehnliche Trümmerhügel, aus dem jetzt die durch den Schnee des Hermon genährte Quelle in unvergleichlicher Mächtigkeit und Frische hervorbricht, Überreste der alten Stadt und vielleicht des Tempels einschliefse, oder ob er der Natur seine Entstehung verdanke, ist bis jetzt noch nicht ermittelt; für ein Heiligtum aber war die Stätte mit ihrem auffallenden Wasserreichtum und ihrem prächtigen Baumwuchse wie geschaffen. Hier stand das Stierbild Jahves, bei dem man schwor: So wahr dein Gott lebt, Dan (Am. 8, 14).

Die alte Formel, welche die ganze Länge des Landes durchmifst: „von Dan bis Beersaba", führt uns aus dem Norden in den tiefen Süden hinab. Dafs auch Beersaba, die alte Simeoniterstadt (Jos. 19, 2), später zu Juda gezählt (Jos. 15, 28), unter den Heiligtümern erscheint (Am. 5, 5; 8, 14), könnte Verwunderung erregen, wenn nicht Pilgerzüge und Wallfahrten zu heiligen Orten aufserhalb der Landesgrenzen auf dem semitischen Religionsgebiete auch sonst nachweislich wären. Beersaba (Bir es-Sab') liegt ungefähr 45 km, eine starke Tagereise, südwestlich von Hebron und läfst noch jetzt die sieben Brunnen erkennen, von denen es wahrscheinlich seinen Namen hat. Auf eine bedeutende Entfernung weist auch das Am. 5, 5 gebrauchte Verbum עבר (vgl. Am. 6, 2) und die Schwurformel hin: חי דרך באר-שבע (Am. 8, 14). Dieser „Weg" (die Pilgerstrafse) führte schwerlich mitten durch Juda, sondern wird sich zunächst der Mittelmeerküste zugewandt haben, um dann in der Schephela nach Süden umzubiegen. Da die mehrtägige Reise ohne Zweifel schon mit bedeutsamen religiösen Gebräuchen verbunden war und sich kaum durch eine besonders ernste Haltung der Pilger beiderlei Geschlechts (V. 13) auszeichnete, ist der Schwur „bei dem Wege" ebensowenig auffallend, wie derjenige der Muslime bi'l'hadjj. Die Lesart der LXX ζῇ ὁ θεός σου ist durch das voraufgehende חי אלהיך דן veranlafst; und דרך im Sinne von ὁδός Act. 22, 4; 24, 14 als „Religion, Kultus" zu fassen, ist sprachwidrig, da es den allgemeineren Sinn von „Brauch, Sitte" erst in der mischnischen Sprache bekommen hat, z. B. דרך ארץ irdische Hantierung im Gegensatz zum Gesetzesstudium.

Es ist wohl zufällig, dafs die Hauptstadt Samaria nur beiläufig (Am. 8, 14; Hos. 8, 5) als Kultusort erwähnt wird. „Die Schuld Samarias" bezeichnet nicht die 2 Kön. 13, 6 erwähnte Aschera, sondern ein in Samaria verehrtes Stierbild Jahves, bei dem man wie „bei dem Gotte von Dan" zu schwören pflegte; das Kalb von Bethel als den Hauptgötzen des Reichs darunter zu verstehen ist unzulässig, da שמרון von Amos und Hosea nur als Name der Stadt, nicht des Reichs gebraucht wird, und von vorneherein anzunehmen ist, dafs die königliche Residenz auch ihre Opferstätte mit Zubehör besafs. Dem widerspricht auch Hos. 10, 5 nicht, da der Fall des Bildes in dem Hauptheiligtume des Reichs, Bethel, auch den Bewohnern der Hauptstadt Samaria verhängnisvoll erscheinen mufste.

Neben den ausdrücklich genannten Kultusstätten gab es jedoch noch manche weniger berühmte Heiligtümer von mehr lokaler Bedeutung im Lande. So gut wie gegenwärtig kaum ein Hügel in Palästina gesehen wird, den nicht ein muslimisches Weli mit weifser Kuppel krönte, so waren auch damals „die Höhen Isaaks und die Heiligtümer Israels“ (Am. 7, 9) allüberall im Lande zu finden. Dafs z. B. die altheiligen Berge Ebal und Garizim nicht als Kultusorte erwähnt sind, kann nur auf Zufall beruhen; vielleicht spielt „der Weg nach Sichem“, wo die Mordbande der Priester ihr Unwesen treibt, auf diese Heiligtümer an (Hos. 6, 8). Es heifst ja ganz allgemein: „Auf den Berggipfeln opfern sie und auf den Hügeln räuchern sie, unter Eichen, Pappeln und Terebinthen, weil ihr Schatten so schön ist“ (Hos. 4, 13). Das Naturgefühl der Semiten ist nicht eben hervorragend entwickelt; aber an Orten von wohlthuendem Eindruck, wie freie, sonnige Höhen oder schattige Haine, ward es doch leicht religiös angeregt. Die Nennung von Mizpa und Thabor (Hos. 5, 1) ist zwar zunächst bildlich gemeint: die Priesterschaft und der Hof (das zwischen beide eingeklemmte בית ישראל wird zu tilgen sein) sind dem Volke so verhängnisvoll geworden, wie Schlinge und Netz den Vögeln an ihren hochgelegenen Lieblingsorten, wo man ihnen nachzustellen pflegt. Aber der Prophet konnte diese Orte mit doppeltem Rechte erwähnen, wenn sie zugleich Kultusstätten waren; und darauf deutet auch der Zusammenhang (V. 2 ff.), wenn ja die Verführung der Priester abgöttische Buhlerei Israels verschuldete. Wer einmal auf der schön gerundeten und bewaldeten Kuppe des Thabor gestanden hat, die sich 562 m hoch ganz isoliert aus der Ebene Jesreel erhebt, wird nicht bezweifeln, dafs diese Bama *κατ' ἐξοχήν* auch kultische Bedeutung besafs. Das gleiche darf unbedenklich auch für das hier gemeinte Mizpa-Gilead (Richt. 10, 17) angenommen werden. An Mizpa-Benjamin, wo man ebenfalls Jahve aufsuchte (1 Sam. 10, 17), ist hier nicht zu denken, weil es aufserhalb des Zehnstämmereichs und zu südlich lag; die meisten Neuern identifizieren es mit einer ostjordanischen Stadt (wie denn Hos. 6, 8 Gilead ebenfalls eine solche, uns unbekannte bezeichnen mufs, vgl. auch Hos. 12, 12), hier wahrscheinlich רמת המצפה Jos. 13, 26 = רמות גלעד 1 Kön. 4, 13, also vielleicht es-Salṭ am Wadi esch-Scha'ib, 835 m hoch an einem Berghang hingelagert, mit Quelle, guter Bepflanzung und alten Felsgräbern.

Die umgebenden Berge heifsen jetzt noch Djebl Djil'ad; gleichwohl wäre eine etwas nördlicher gelegene Höhe, mehr dem Thabor gegenüber, an dieser Stelle ansprechender.

An all diesen heiligen Orten gedachte man Jahve, den Gott der Väter, den Gott Israels, zu verehren. Amos wie Hosea beweisen, dafs ihrer Zeit die Hauptdaten der Offenbarungsgeschichte von den Vätern her wohl bekannt waren. Hos. 12, 4 ff. 13 verwendet die Geschichte Jakob-Israels bereits allegorisch und bezeugt V. 10: „Ich bin Jahve, dein Gott vom Lande Ägypten her,“ was wie eine Berufung auf Ex. 20, 2 klingt; noch deutlicher 13, 4: „Ich bin Jahve, dein Gott, vom Lande Ägypten her, und einen Gott aufser mir kennst du nicht.“ Die heilvollen Führungen Jahves während der vierzig Jahre des Wüstenzugs stehen in dankbarer, Israels Untreue in beschämender Erinnerung (Hos. 2, 17; 9, 10; 11, 1. 3. 4; 12, 10. 14; 13, 5; Am. 2, 10; 5, 25; 9, 7); er hat ihm ein geschriebenes Gesetz gegeben (Hos. 8, 12); gleichwohl liefsen sie sich Greuel wie die von Gibea (Richt. 19) zu schulden kommen (Hos. 9, 9; 10, 9). Seine ganze bisherige Erfahrung nach der geschichtlichen wie nach der Naturseite hin müfste Israel unauflöslich an diesen seinen Gott binden; und wenn es sich unter der Wirkung der prophetischen Predigt wieder zu ihm zurückfindet, so heifst dies שוב, Rückkehr zu dem schnöde verlassenen Gotte. Keine Spur findet sich davon, dafs die Propheten oder ihre Zuhörer es mit einem andern Gotte zu thun hätten, als dem, der schon mächtig in Israels Geschichte eingegriffen und ihm seinen Namen tief ins Herz geschrieben hatte. Auch in dem, was sie über Jahves Schöpferherrlichkeit und unbestechliche Gerechtigkeit aussagen, greifen Amos und Hosea augenscheinlich nirgends über den Gedankenkreis hinaus, den sie als das geistige Gemeingut der Bessern ihrer Zeit und als den religiösen Ertrag der bisherigen Geschichte ihres Volkes voraussetzen dürfen. Aber allerdings, jenes gereinigte Gottesbewufstsein, das jeder klaren Selbstbesinnung sofort zugänglich war und von der prophetischen Rede ohne weiters jeder sittlichen Zumutung zu Grunde gelegt ist, wurde dem gemeinen Mann in eigentümlicher Weise dadurch getrübt, dafs ihm die alte, tief ins Naturleben Kanaans verflochtene Landesgottheit Baal mit dem geschichtlichen Heilsgotte Jahve zusammenflofs. Dies bedeutete, von allen anderen Schatten-

seiten abgesehen, eine Verarmung und Entleerung des religiösen Lebens; denn die Beziehungen Baals zu seinen Verehrern bilden keine Geschichte, sondern bewegen sich in eintöniger Abwechselung um die Momente von Regen und Dürre, Fruchtbarkeit und Mifswachs, Sinnengenufs und Hunger, höchstens in bewegten Zeiten von Sieg und Niederlage, und im Eindruck dieser Erlebnisse spiegelt sich die sittlich indifferente, unberechenbare Stimmung der Gottheit gegen ihre Anhänger. Jahve dagegen, den Israel zuerst in der Wüste, nicht im Kulturlande mit seinen Existenzbedingungen, kennen gelernt hatte, ist keine Naturgottheit, auch nicht blofs der Sieg verleihende Kriegsgott, sondern stellt vom ersten Tage seiner Offenbarung an sittliche Forderungen an seine Verehrer und rückt damit ihr ganzes Erleben auf dem geschichtlichen und dem Naturgebiet in ein neues Licht: es wird die zu Tage tretende Auswirkung eines verborgenen Hintergrundes, der Herzensstellung Israels zu seinem Gotte; und was beides, die geheime Ursache mit der offenkundigen für jedermann empfindbaren Wirkung, verknüpft, das ist der Machtwille Jahves, der die Herzen erkennt und der Natur- und Menschenwelt gebeut. Diese Erkenntnisse sind keineswegs durch Amos, Hosea und ihre prophetischen Nachfolger völlig neu gewonnen, sondern der mosaischen Religion schon in die Wiege gelegt; aber sie mufsten sich in mühevollem Ringen mit der trübern, heidnisch infizierten Strömung im Gesamtbewufstsein Israels fortwährend ihre Geltung neu erobern, und dies geschah nicht in einer einfach verlaufenden Aufwärtsbewegung, die hier wie anderwärts nur in den Köpfen der Geschichtsphilosophen existiert, sondern durch Siege und Niederlagen, bis sie sich dank der Lebensarbeit der Propheten endgiltig und für die Menschheit, Israels Erbin, durchsetzten.

In diesen Kampf eröffnen uns Amos und Hosea äufserst lehrreiche Einblicke. Es war gewöhnlich, dafs man die Natursegnungen auf die Gunst der mit dem Lande innig verbunden gedachten Gottheit, des Baal oder der Baalim, zurückführte; wenn Weinstock und Feigenbaum ihren Ertrag reichlich gaben, so sagt das Volk: „Das ist mein Lohn, den mir meine Liebhaber, (die Baalim) spenden“. Sie merken es nicht oder wollen es nicht einsehen, dafs Jahve es ist, der Korn und Most und Oel schenkte (Hos. 2, 10. 14). So weit ging die Verwirrung, dafs sogar die Namen Jahve und Baal verwechselt wurden; in der künftigen

Heilszeit wird die Gemeinde ihren göttlichen Gemahl nicht mehr anreden mit בעלי, sondern mit dem unverfänglichen אישי (Hos. 2, 18). Der Baal dagegen wird zum Schandgotte בשת (Hos. 9, 10); von dieser Stelle aus geht wohl die bekannte Verdrängung von בעל durch בשת in den theophoren Eigennamen. Eine ganze Reihe der tadelnden Äufserungen, die Amos und Hosea gegen den Baalsdienst richten, treffen in Wahrheit den Kult, den ihre Volksgenossen Jahve darzubringen meinten. Denn die Absicht, Jahve, den angestammten Volksgott Israels, zu vernachlässigen, lag ihnen sehr fern; ja wir blicken in ein sehr entwickeltes und ihm geweihtes Kultussystem hinein, nur dafs den Propheten eine baalmäfsige Verehrung Jahves als unzulässig und greuelhaft galt.

Durchgehen wir der Reihe nach die verschiedenen Momente dieses synkretistisch getrübten Dienstes: die Kultushandlungen, das Kultuspersonal, die Kultussymbole.

Im Vordergrund der Kultushandlungen steht der Opferdienst. Er war zwar nicht an bestimmte Zeiten gebunden, fehlte aber weder bei den periodisch wiederkehrenden, noch den einmaligen Festanlässen. Amos erwähnt als Festzeiten עצרת 5, 21; חגים 5, 21; 8, 10; חדש und שבת 8, 5; Hosea חג, מועד, שבת, חדש 2, 13; 5, 7; יום מועד und יום חג יהוה 9, 5; ימי מועד, wo man in אהלים wohnt 12, 10. Unter diesen Namen ist מועד von ganz allgemeiner Bedeutung: festgesetzte Zeit; Hos. 2, 13 steht es nach Fest, Neumond und Sabbath nicht auf gleicher Linie mit diesen, sondern wie aus dem Zusatz וכל ersichtlich, diese einzelnen Termine in der allgemeinen Kategorie zusammenfassend. Hos. 9, 5 stellt nebeneinander ליום מועד וליום חג יהוה, wo das zweite als Erklärung des ersten zu verstehen ist, auch wenn man nicht (mit Vulg.) ו streicht. „Das Fest Jahves" aber ist das vor allen andern frohe Herbstfest (Lev. 23, 39), das auch Hos. 12, 10 ausdrückliche Erwähnung findet. Die חגים fassen dieses mit den andern zwei Wallfahrtfesten zusammen, die schon das Bundesbuch nennt (Ex. 23, 14 ff.; vgl. auch Ex. 34, 23). Die Stimmung dieser Feste war eine fröhliche, mitunter eine ausgelassene; Hos. 2, 13 charakterisiert sie durch das an die Spitze der Aufzählung gestellte משוש. Der Sabbath war ohne Zweifel auch Opfertag; aber Am. 8, 5 zeigt ihn in Übereinstimmung mit dem Dekalog vornehmlich als Ruhetag, dessen Mifsachtung die Rüge verschärft, welche die Habgier der Kornwucherer allein schon verdient. Im gleichen Zusammenhang

nennt Amos den Neumond, an dem sonst ebenfalls Familienopfer dargebracht wurden, als Ruhezeit, welche vom „Geschäft" respektiert werden sollte. עצרה braucht Am. 5, 21 nicht im technischen Sinne als Schlufstag des Hütten- und des Passahfestes, sondern in dem allgemeinen einer festlichen Versammlung, wobei mit לא אריח auf die mit ihr verbundenen Opfer angespielt wird (vgl. 2. Kön. 10, 20; Jes. 1, 13). Am. 4, 4 sagt ironisch: Bringt eure Schlachtopfer לבקר dar, d. h. jeden Morgen (Jer. 21, 12); damit ist zwar nicht gerade die Num. 28, 3 geforderte עולה, das Thamid der spätern Zeit, gemeint, sondern nur bezeugt, dafs der kultische Übereifer des Privatmanns gleich jeden Tagesanfang mit einem Opfer weihen wollte — aber dies doch schwerlich ohne Beeinflussung durch eine im Herkommen gewurzelte offizielle Übung.

Als Opferarten finden wir erwähnt: זבח, מנחה, עולה, תודה, שלם, נדבה (Am. 4, 4. 5; 5, 22; Hos. 6, 6; 8, 13). Am. 5, 22 erscheint an der Spitze als vornehmstes Opfer keineswegs das private Friedensopfer, sondern die עולה, durch welche der Einzelne oder die Gemeinde sich in das richtige Verhältnis zu Gott zu bringen sucht. „Wenn ihr mir Ganzopfer darbringt, so habe ich an euern (zu den עלות hinzu dargebrachten) Speiseopfern kein Gefallen (ו und Suffix zeigen den Beginn des Nachsatzes an), und das Friedensopfer (שלם Sing. nur hier, wenn nicht שַׁלְמֵי zu lesen) eurer fetten Kälber mag ich nicht ansehen." Hier sind die drei Hauptopferarten עולה, מנחה, שלם in einem Satze verbunden; zur עולה, die nach Abziehung der Haut ganz verbrannt wird, gesellt sich wie gewöhnlich die מנחה aus Mehl und Oel mit Weihrauch, der keine nachexilische Zugabe ist (Hos. 11, 2), und das Heils- oder Friedensopfer, das häufigste und beliebteste von allen, welches das durch die עולה hergestellte Friedensverhältnis des Darbringers zur Gottheit und die sakramentale Gemeinschaft der Opfernden untereinander zum Ausdrucke bringt; denn hier werden nur die Fettteile verbrannt — daher die Verbindung mit מריא — während das Fleisch zur Opfermahlzeit dient. Zu diesen שלמים -Opfern und -Mahlzeiten werden auch die häufiger erwähnten זבחים zu zählen sein (Hos. 8, 13). Auch der Weingufs נסך zu Ehren Jahves durfte als Zugabe zur מנחה nicht fehlen (Hos. 9, 4). Verbindung und Verwendung dieser Opfer stimmen mit den Satzungen des P. C. wesentlich überein; von den drei Arten der שלמים, welche der

P. C. kennt, sind zwei Am. 4, 5 ausdrücklich erwähnt: תודה und נדבות. In betreff der erstern rügt der Prophet, dafs sie im Überdrang ihrer Andacht, um das Opfer desto reichlicher zu gestalten, zur beigegebenen מנחה nicht blofs מצות Ungesäuertes (nach der Vorschrift Lev. 7, 12) mitverbrennen, sondern מֵחָמֵץ dazu nehmen, während dieses (nach Lev. 7, 13) nur die selbstverständliche Zukost bei den Opfermählern bilden, nicht aber Jahve dargebracht werden sollte. Der Nachdruck des Tadels fällt allerdings nicht auf die Übertretung der rituellen Vorschrift, laut welcher כל מנחה לא תעשה חמץ (Lev. 2, 11); aber bekannt mit der altheiligen Sitte, die P kodifiziert, zeigt sich hier der Prophet. Bei den ihrem Begriffe nach aus freiem Herzenstriebe darzubringenden נדבות tadelt es der Prophet, dafs man sie laut ausruft (קראו השמיעו), also zu frommer Prahlerei und zu Heuchelei beförderndem Drucke auf andere mifsbraucht, indem die ihrer Natur nach freiwillige Leistung dergestalt leicht unter moralischen Zwang geriet.

Bestritten ist, ob hier den Opfern schon eine sühnende Wirkung zugeschrieben sei; aber schon auf Grund allgemeinerer Erwägungen mufs dies als wahrscheinlich gelten. Wenn überhaupt, von nationalem oder privatem Unglück geweckt, Schuldgefühl lebendig wurde, und wenn, woran nicht zu zweifeln, in das Verhältnis zu Jahve der Opferdienst bedeutsam eingriff, dann ist das Opfer auch irgendwie in Beziehung zur Sündenvergebung gesetzt worden. Einige Jahrzehnte später fehlen bestimmte Belege dafür nicht (Mich. 6, 7); aber auch Hos. 14, 3 setzt voraus, dafs man, um für עון Vergebung zu erwirken, es mit Opfern versuchen könnte, und Hos. 4, 8 wirft den Priestern vor, dafs sie חטאת עמי יאכלו. Erwägt man, dafs das Fleisch derjenigen Sündopfer, die einzelne Israeliten für sich darbrachten, in der That von den opfernden Priestern an heiliger Stätte gegessen werden soll (Lev. 6, 19), so ist die Anspielung schwer zu verkennen, welche in dem Doppelsinne von חטאת, dem moralischen (parallel עון) und dem rituellen, liegt. Sünde und Verschuldung des Volks waren ein Gegenstand der Begier und des Genusses für die Priester, weil die für jene zu leistende Deckung ihnen unmittelbar zugute kam, ganz so wie sie auch unbefugt כפר annahmen (Am. 5, 12), wo der Gerechtigkeit freier Lauf zu lassen war. Ferner stellt Am. 3, 14 für den Tag, wo die Abfallssünden Israels geahndet werden, in Aussicht, die Strafe

werde zuerst die Altäre von Bethel treffen, indem dann „die Hörner des Altars“ abgeschlagen zu Boden fallen. Die Verbindung von Vorder- und Nachsatz läfst diese als ohnmächtige Sühnmittel erscheinen, die ihre Wirksamkeit versagen, wenn sie am nötigsten wäre, am Gerichtstage Jahves. Denn nicht bei gewöhnlichen Brand- und Heilsopfern, nicht einmal beim אשם, sondern nur bei der חטאת sollte das Blut mit Sühnwirkung nicht nur um den Altar gesprengt und ausgegossen, sondern an die Hörner des Altars gestrichen werden (Lev. 4, 30. 34), so dafs die Zerschlagung derselben den Altar seiner Sühnkraft beraubt. Ob mit derselben auch die Schutzkraft dieser Vorsprünge für Asylsuchende (1 Kön. 1, 50) zusammenhange, bleibe hier dahingestellt.

Das tierische Opfermaterial bestand in צאן und בקר (Hos. 5, 6), in מריא (Am. 5, 22) Mastkälbern (wofür LXX eigentümlich falsch מַרְאֵיכֶם); von Vegetabilien sind nur Brotkorn und Wein genannt (Hos. 9, 4). Schwierig ist זבחי הבהבי (Hos. 8, 13), was schon die Versionen nicht verstanden; LXX denkt an R אהב, Aq. (φέρε φέρε) an R יהב; die neuern raten entweder auf „Gabe“, oder erinnern an הַבְהֵב braten, mithin ein nordpalästinensischer (?) oder ein tadelnder (?) Ausdruck statt עֹלוֹתַי. Das Targ. Jeruschalmi übersetzt Ex. 12, 9 נָא ungekocht mit מְהַבְהַב, was, wenn mit Weglassung des dittographisch verschriebenen י der Sing. הַבְהָב (oder dann der Plur. ohne Suff. הַבְהָבִים) gelesen wird, den nicht unpassenden Sinn ergäbe: „Opfer von Rohfleisch schlachten, Fleisch essen sie“ (Ewald), Fleisch, ehe es gar ist, nicht vorschriftsgemäfs צְלִי־אֵשׁ. Es wäre dies ein Zeichen unschöner Gier, welche die Opfermahlzeit entweiht (1 Sam. 2, 15), und Übertretung einer heiligen Sitte, vielleicht im Anschlufs an heidnischen Brauch. Überhaupt mochte es bei diesen Opfermählern oft leichtfertig genug zugehen; nicht nur vernahm man fröhlichen Gesang und Saitenspiel zu Ehren Jahves (Am. 5, 23; 8, 10), sondern es verband sich damit leicht auch kultische Prostitution nach phönikischem Muster. Sobald die Scheidung der Gottheit von der Natur nicht klar vollzogen, sondern göttliches und Naturleben in eins gesetzt wird, ist der Naturtrieb kanonisiert, und zwar auch in seinen Entartungen, und will man die Gottheit in der ungezügelten Hingabe an denselben erleben und ehren. Es gab im Hause dieses Jahve, den man vom Gemahl der

Astarte kaum mehr unterscheiden konnte, זונות und קדשות (Hos. 4, 14), und es konnte geschehen, dafs Vater und Sohn sich mit derselben Hierodule einliefsen (Am. 2, 7), in dem Wahne, dafs durch solche Entweihung dem Namen Jahves Ehre widerfahre. Deshalb stellt Hosea den Männern, die der heiligen Unzucht frönen, in Aussicht, dafs Jahve, ihnen zu gerechter Vergeltung, auch an ihren Töchtern und jungen Ehefrauen Hurerei und Ehebruch ungestraft sein lasse, und derselbe Prophet braucht für heidnische Abirrungen nicht umsonst mit Vorliebe das Verbum זנה (vgl. auch Deut. 23, 18. 19). Eine bezeichnende Folge der scharfen prophetischen Scheidung zwischen Jahve und Baal war mithin die Verpönung der kultischen Unsittlichkeit in jeder Gestalt.

Von weitern kultischen Leistungen ist Am. 4, 4 der Zehnt erwähnt. „Bringet nur alle drei Tage eure Zehnten dar!“ Mit übertreibender Ironie geifselt der Prophet die heuchlerische Werkheiligkeit, die den sittlichen Defekt mit äufserlicher Leistung zu decken sich befleifst; aber die Formel wäre nicht recht verständlich, wenn nicht der Deut. 14, 28; 26, 12 geforderte Drittjahrzehnt in Israel üblich war. Die deuteronomische Vorschrift zeichnet den Zehnten des dritten Jahres vor demjenigen der beiden vorausgehenden Jahre dadurch aus, dafs von ihm nichts für die Zehntmahlzeit abgezogen werden darf und dafs ihn ein feierliches Weihegebet begleitet; und während das Zehntmahl zur Wohnung Jahves verwiesen wird, darf die Verteilung und Weihung des Drittjahrzehnts an den Wohnorten der Darbringenden stattfinden. Da הביאו (Am. 4, 4) durch das erste Objekt זבחיכם veranlafst ist, läfst sich aus dieser Stelle nichts über den Ort der Ableistung des Zehnts erschliefsen.

Religiösen Charakter besafsen auch die Trauerbräuche. Die קינה nennt und handhabt Amos selbst im grofsen Stile (5, 1 ff.), wenn er die Totenklage über die Jungfrau Israel anstimmt; und 8, 10 kündigt er an, dafs Jahve „Trauertuch an alle Hüften und auf jedes Haupt Glatze“ bringen werde. Das Kahlscheren des Vorderkopfs zur Trauerbezeugung ist Deut. 14, 1 so gut wie das Einschnitte machen (und die Tättowierung Lev. 19, 28; 21, 5) verboten als heidnische Unsitte, die sich für das Jahve geweihte Volk nicht zieme. Wir ersehen aber auch aus Jes. 3, 24; 22, 12; Mich. 1, 16; Jer. 16, 6, dafs diese Kundgebungen wilden Schmerzes, vielleicht die gemilderten Reste alter

Totenopfer, sich lange Zeit in Israel behaupteten, ohne dafs aus den angeführten Stellen auf gleichgiltige Beurteilung oder auf Unbekanntschaft mit dem Verbote der Thora zu schliefsen wäre; denn die Propheten flechten die Anspielung auf die Volkssitte stets nur in Drohungen ein: das heidnisch gewordene Volk soll auch in Unglück und Trauer den Heiden gleich werden. Hos. 9, 4 erwähnt das ebenfalls hierher gehörige לחם אונים, das die, welche davon geniefsen, verunreinigt und nicht in das Haus Jahves kommen darf. Selbst wenn dies Brot ursprünglich ein Totenopfer war, so ist doch hier und Deut. 26, 14 diese heidnische Bedeutung gänzlich verwischt, da ja die Leidtragenden selbst es essen, und viel näher liegt die auch Jer. 16, 7 bezeugte, strenger monotheistische Umbildung des heidnischen Brauchs zum Mahle der trauernden Überlebenden. Verunreinigend und kultisch unbrauchbar wird dies Brot gleichwohl inkraft der allgemeinen Vorstellungen über Todesunreinheit (Num. 19, 14—22).

Die Priesterschaft als ständiges Kultuspersonal tritt bei keinem der beiden Propheten, bei Amos noch weniger als bei Hosea, in den Vordergrund. Amos eifert zwar sehr stark gegen die schwelgerischen und ungerechten Grofsen und den heuchlerischen Opferdienst, aber sein scharfer Zusammenstofs mit dem Priester von Bethel (7, 10 ff.) trat nicht infolge eines Angriffs gerade auf die Priesterschaft ein. Amazja erscheint hier als blofser Beamter des Königs, der die politischen Interessen des Landes und der Dynastie neben den eignen verficht, wenn er den unbequemen Droher kurz angebunden heimschicken will; er darf das im Gefühl seiner Würde als Verwalter des ersten Reichsheiligtums (מקדש מלך ובית ממלכה), und gleichen Sinnes mit ihm waren sicher auch seine Berufsgenossen in Bethel und den andern Heiligtümern. Das Sittenbild, das Hosea von ihnen entwirft, ist sehr düster gehalten. Von den Priestern sollte Thora ausgehen, die das Volk vor Übertretung schützt; statt dessen begünstigen sie allerlei Vergehungen, die zu ihrem Vorteile mit Opfern und Bufsen zu sühnen sind (Hos. 4, 8). Ja, „wie ein Bandenführer auflauert, so mordet die Priesterrotte am Wege nach Sichem" (Hos. 6, 9). Entweder ist hier auf bestimmte, uns unbekannte Vorgänge angespielt, oder zu verstehen, dafs diese priesterlichen Wegelagerer die stark begangene Strafse unsicher machten, die vom Norden des Landes beim Eingang

des Thales von Sichem am östlichen Fufse des Ebal und Garizim vorbei (über die Ebene el-Machna) nach dem Süden führte; speziell arme, gehetzte Flüchtlinge, woran wegen der Nennung der Asylstadt manche denken, hätten die Raub- und Mordlust nicht gereizt. Das ganze greuliche Unwesen bezeichnet Hosea am Schlusse des Verses mit זמה, was nach sonstigem Sprachgebrauch Unzuchtssünden mitbefafst und hier um so wahrscheinlicher, als Priester und Tempeldirnen an den heiligen Stätten zusammenwohnten (Hos. 4, 14). Aus den willkommenen Bufsgeldern der Fehlbaren bestritten sie Trinkgelage „im Hause ihres Gottes“ (Am. 2, 8); verächtlich nennt Hos. 10, 5 sie כמרים (vgl. Zeph. 1, 4; 2 Kön. 23, 5). Der Ursprung des nordisraelitischen Priestertums ist aus 1 Kön. 12, 31; 13, 33 bekannt. Zwar dafs sie nicht dem Stamme Levi entnommen sei, machen Amos und Hosea der Priesterschaft nirgends zum Vorwurfe; aber dafs die hohe Bedeutung der Institution auch dem prophetischen Urteil feststeht, erhellt aus Hos. 4, 4—9. Wenn bei den empfindlichen Strafen Jahves für die im Lande herrschende Unsittlichkeit und Gottlosigkeit jemand auf den ursächlichen Zusammenhang zwischen Not und Schuld des Volks aufmerksam machen will — und dies wäre vor allem Aufgabe der Priester — so nimmt man solche Zurechtweisung sehr unwirsch auf; die Leute murren: „Es hadre doch nur niemand, und niemand mache Vorwürfe!“ (vgl. Am. 5, 10) und geraten so in die Schuld, die der Prophet mit den Worten bezeichnet: ועמך כמריבי כהן. Die Emendation von Oort וְעִמְּךָ רִיבִי הַכֹּהֵן halte ich für eine Verschlechterung, da der Vok. Sing. prätentiös klingt und nachher וכשלת nicht den Priester, sondern das Volk zum Subjekte hat. Vielmehr: „Dein Volk wird denen gleich, die mit dem Priester hadern.“ Der Priester hat als Dolmetscher Jahves unter normalen Verhältnissen ein Anrecht auf ehrfürchtige Scheu und Gehorsam; seine Warnung nicht anzunehmen ist ein Beweis unfrommer Gesinnung. Dies ist der Sinn der Stelle, auch wenn in ihr keine Anspielung auf die etwas andersartige Deut. 17, 12 gefunden wird, wo es sich um Anerkennung oder Verwerfung der priesterlichen Rechtsentscheidung handelt. — In den Unglückszeiten nun, die zur Strafe für jenen Frevel verstockten Stumpfsinns verhängt werden, wird das Volk auch bei den Propheten nicht Halt und Orientierung finden (wie etwa später in der assyrischen Drangsal bei Jesaja, der chaldäischen bei Jeremia),

sondern der Prophet, der seine Zeit nicht göttlich verstanden und gedeutet hat, geht mit der Gesamtheit unter, und diese fällt, weil sie die durch den Mund treuer Warner angebotene Erkenntnis und Weisung תורה Jahves verschmähte, aus dem priesterlichen Berufe heraus, der bestimmungsgemäfs Israel eigen war. אמאסך מכהן לי redet zwar zusammenhangsgemäfs nicht den Priesterstand, sondern das gesamte Volk an, die ממלכת כהנים von Ex. 19, 6; aber es ist klar, dafs priesterliche Würde der Gesamtheit nicht zugeschrieben und ihr Verlust nicht beklagt würde, wenn der Prophet vom Priestertum überhaupt gering dächte. Mag die Priesterschaft gegenwärtig noch so versunken sein (V. 8), es mufs doch als schweres Unglück gelten, wenn היה כעם כּכהן, wenn Priester und Volk in dem herannahenden Gericht das gleiche Schicksal trifft (zum Ausdruck vgl. Jes. 24, 2), also der Priester nicht, wie es bei drohenden Katastrophen ihm zukommt und von ihm erhofft wird, mittlerisch für die Gesamtheit wirken kann, weil er in den allgemeinen Untergang mitverwickelt ist. — Man wolle somit die tadelnden Äufserungen der Propheten über priesterlichen Unfug vor ihren Augen nicht zu einer grundsätzlichen Verwerfung des Priestertums aufbauschen, das viel zu tief in den Grundgedanken des Bundes wurzelt, um als solches schon die prophetische Kritik herauszufordern.

Religiöse Weihe, wiewohl ohne kultische Bethätigung, kam den in der ältern Zeit häufig genannten Nasiren zu (Am. 2, 11. 12). Sie sollten im Gegensatz zu den Verfeinerungen des Kulturlebens die ursprüngliche Einfachheit und Kraft Israels, und zwar in der Hingabe an seinen Gott Jahve persönlich darstellen, daher ihre Enthaltung von Weingenufs, Totenberührung und ihre Schonung des männlichen Haupthaarschmuckes. Ihre blofse Gegenwart erinnert an Israels ehrwürdige Vergangenheit und Gottesweihe; daher sieht der Prophet in ihrem Auftreten eine göttliche Wohlthat und Mahnung und rügt es aufs schärfste, dafs sein Geschlecht diese Zeugen Jahves, die er so gut wie die Richter oder die Propheten ihm gnädig geschenkt hat הקים, ihres heilsamen Berufs verlustig machte, indem es sie zum Weingenufs verlockte oder zwang. Und wenn Amos als die hauptsächlichsten Träger des Nasiräats die zur Blüte Israels gehörigen בחורים hervorhebt, so gewinnt dadurch noch die altertümliche Erscheinung, die mit dem zeitlich begrenzten Nasiräat der spätern Zeit nicht ohne weiters zusammenfällt, an nationaler und religiöser Bedeutung.

Das prophetische Verwerfungsurteil über die aus dem Astartekult in den Jahvedienst eingedrungenen קדשות haben wir oben schon vernommen; von קדשים (כלבים Deut. 23, 19) ist bei Amos und Hosea nicht die Rede.

Als gottesdienstliche Symbole finden wir genannt עגל, אפוד, תרפים, מסכה, מצבה (Hos. 3, 4; 8, 5; 10, 2. 5; 13, 2; vgl. Am. 8, 14).

Dafs die Darstellung Jahves in Stiergestalt von den Kanaanitern (Phönikiern) übernommen sei, läfst sich nicht beweisen. Ebenso wahrscheinlich ist, dafs der ägyptische Apis hier Nachahmung fand; denn der Stierdienst tritt jedesmal dann in den Vordergrund, wenn die Beziehung zu Ägypten eine innigere wird, im Anfang gleich nach dem Auszuge, wo die ägyptischen Eindrücke noch frisch waren, bei der Gründung des Zehnstämmereichs unter ägyptischer Begünstigung, und wann später die Neigung zu ägyptischen Bündnissen sich regte. Ein solches Kalb stand in Samaria selbst (Hos. 8, 5; vgl. Am. 8, 14), jedenfalls auch in Dan, in Bethel sogar mehr als eins neben dem Hauptgötzen, den Jerobeam I. aufgestellt hatte, wenn anders עגלות Plur. Hos. 10, 5 richtig ist (Aq. δαμάλεις; aber LXX, Theod. und wahrscheinlich Pesch. lasen עֶגְלַת oder עֵגֶל; und in den folgenden Suffixen wird Sing. vorausgesetzt). Auch mit den zwei עונת (Hos. 10, 10 Qᵉrê) sind Kälber gemeint, wahrscheinlich die von Bethel und Dan. Ob אפוד an der einzigen Stelle, wo es erwähnt wird (Hos. 3, 4) ein Gottesbild oder blofs ein Mittel zum Orakelholen (Aq. ἔνδυμα) bedeute, läfst sich nicht ermitteln; LXX findet darin allgemein ein Symbol der ἱερατεία, also wohl das priesterliche Oberkleid. Wie tief die Glückspendenden und Orakel vermittelnden תרפים bis in die beginnende Königszeit in Israel eingewurzelt waren, ist bekannt; sie werden in wenig Häusern, und auch im Hause Jahves nicht, gefehlt haben und galten der volkstümlichen Anschauung als wohlverträglich mit dem Jahvedienste. Sie entbehren zu müssen erschien dem gemeinen Manne als Gefährdung des häuslichen Gedeihens und Versagung erwünschter Weisungen für die Zukunft. Auch die מסכה (Hos. 13, 2) stellte Jahve dar, ob in Stiergestalt, oder den Theraphim ähnlich mehr in menschlicher Bildung, ist uns unbekannt; jedenfalls zeigt sie, im Vergleich zu den ältern

Schnitzbildern mit oder ohne kostbaren Überzug, entsprechend der gestiegenen Kultur und Kunstfertigkeit, einen Fortschritt in der religiösen Symbolisierungslust und wird daher auf einer Linie mit den eigentlichen Götzen von dem prophetischen Urteil und noch härter als jene betroffen.

In welcher Weise man sich die lebendige Gottheit in ihren Bildern gegenwärtig und wirksam dachte, wissen wir nicht; aber ohne Zweifel hat hier der gleiche Entartungsprozefs in der religiösen Empfindung und ihrem Ausdrucke stattgefunden wie überall, wo das Symbolische seinen Zauber auf die Sinne geltend macht. Der Unterschied zwischen der geistigen Potenz und dem Symbol, das ihr Dasein und ihre Macht dem Bewufstsein näher bringen soll, wird verwischt und schliefslich beide einander gleich gesetzt; dann kommt es zur fetischartigen Verehrung heiliger Bilder. Hos. 13, 2 giefst bittern Spott über diejenigen aus, welche ihrer Menschenwürde uneingedenk beim Opfer, das also auch vor den עגלים dargebracht ward, die Tiergestalten küssen. Auch vor den פסלים zündete man Rauchwerk an (Hos. 11, 2).

Mazzeben, obwohl nur Hos. 3, 4; 10, 1. 2 erwähnt, waren wohl bei den meisten Altären des Zehnstämmereichs angebracht. Eine abschwächende Umbildung der heiligen Steine, die bei den Semiten in Verehrung standen, fügten sie sich, weil nicht mehr als Sitz der Gottheit gedacht, noch als Opferstätte verwendet, leicht in den Gedankenkreis der Jahvereligion, bis die prophetische Opposition sie in Kraft ihres heidnischen Ursprungs und vorkommender Mifsdeutung verpönte. Es ist nicht klar, welche religiöse Bedeutung ihnen neben dem Altar oder dem Gottesbilde zugeschrieben wurde. Dafs die sonst oft in Verbindung mit ihnen genannten Ascheren bei Amos und Hosea nicht vorkommen, beruht wohl nur auf Zufall; der Astartedienst, mit dem sie verbunden waren, ging jedenfalls Hand in Hand mit dem Baalsdienst, und die für jenen charakteristischen Kedeschen fehlen ja auch bei diesen Propheten nicht.

Die Grenze zwischen dem tief ins Symbolwesen verflochtenen Dienste, der Jahve galt, und dem eigentlichen Heidentume ist eine flüssige gewesen. Wenn Hos. 4, 17; 8, 4; 14, 9 gegen die עצבים eifert, so trifft sein zorniger Spott Jahve- und Baalsbilder mit einem Schlage. Allein auch ausdrücklich wurde dem phönikischen Baal im Lande Jahves Verehrung gewidmet. Der Prophet, der im eignen Hause den Schmerz und die Schmach weib-

licher Untreue erlebt hatte, würdigt den Baalsdienst als Ehebruch, undankbaren Abfall von dem rechtmäſsigen Eheherrn zu den Buhlen und bezeichnet als der erste die Abgötterei mit זנוה מאחרי יהוה 1, 2 (מתחת 4, 12; מעל 9, 1). Die Glieder der abgöttischen Gemeinde, die רוח זנונים in die Irre geführt hat (4, 12), sind ihm zu בני זנונים geworden (2, 6). Es war eine geläufige Anschauung, die Natursegnungen den angestammten Landesgottheiten der Kanaaniter zuzuschreiben, um deren Gunst man sich deshalb zu bemühen habe (Hos. 2, 7. 14. 15). Die „Baalstage“, für die sich die Gemeinde wie eine Dirne schmückt, waren ausgelassene Naturfeste, bei denen nicht der Name Jahves, sondern der Baalim auf aller Lippen lag (Hos. 2, 19); des Korns auf den Tennen erfreute man sich als des Buhlerlohns, als einer Baalsgabe (Hos. 9, 1). Dabei schlieſst die ganze Ausdrucksweise des Propheten, ja schon das von ihm geprägte Ehegleichnis, die Meinung der Neuern schlechterdings aus, als handle es sich hier um erstmalige prophetische Klärung eines Gottesbewuſstseins, dem bisher das alleinige Gottesrecht Jahves noch nicht deutlich gewesen wäre. Die Vermischung Jahves mit Baal gilt Hosea als eine Verfinsterung des religiösen Bewuſstseins, die er 13, 6 ganz in Übereinstimmung mit Deut. 8, 11 ff. von fleischlicher Sattheit und Sicherheit im Vollgenuſs der Naturgaben Kanaans herleitet; weil es sich dem Zauber der Sichtbarkeit und der Sinnenlust hingab, verschuldete sich das Volk mit dem Baal und starb (Hos. 13, 1), fiel aus seinem Lebenselement, der Gemeinschaft mit dem einen und unsichtbaren Jahve heraus. Wenn es von Alters den Baalim opferte und den Bildgöttern räucherte, so geschah dies prophetischer Mahnung zum Trotze (Hos. 11, 2). Auch jetzt noch wenden sie ihr Gold für den Baalsdienst auf (Hos. 2, 10) und nennen, was ihre eignen Hände geschaffen: unser Gott (Hos. 14, 4). So ward Ephraim geradezu חבור עֲצַבִּים (Hos. 4, 17), vielleicht ein technischer Ausdruck (Jes. 44, 11) für die eingegangene Klientel. Dieser Dienst, weit entfernt sittliche Zucht auszuüben, hat zum sprechenden Symbol die süſsen, den Sinnen schmeichelnden Traubenkuchen (Hos. 3, 1). Diese Stelle verallgemeinert den Vorwurf götzendienerischen Hanges mit der deuteronomischen Formel פנוה אל אלהים אחרים (Deut. 31, 18. 20). Es war nur zu begreiflich, daſs im Gefolge der Syrerkriege, zu einer Zeit, wo der Einfluſs Assurs schon sich fühlbar machte und

politische Anzettelungen nach verschiedenen Seiten versucht wurden (Hos. 5, 13; 7, 11; 10, 6), ein freisinniger oder ein berechneter Synkretismus sich regte, der fremden Göttern unbedenklich im Hause Jahves das Gastrecht lieh und diesen Buhlen zuliebe die Ehe mit Jahve, „dem ersten Manne", brach (Hos. 2, 9). Mit heidnischem Dienste hängt auch der Vorwurf Hos. 4, 12 zusammen: Mein Volk befragt sein Holz, und sein Stab soll ihm Kunde geben; entweder die Theraphim oder andre hölzerne Götzen, von Jahves Volke (עמי) in schnöder Thorheit als verehrte Idole angeeignet, (beachte die Suff. עצו, מקלו) dienten zum Orakelgeben, und die Rhabdomantie, das Wahrsagen aus hingeworfenen Stäben, ging im Schwange. Dagegen Hos. 5, 11[b] redet nicht speziell von mantischen Künsten; הלך אחרי, bald mit Jahve, bald mit den Heidengöttern verbunden, ist allgemeine Bezeichnung für sittlich-religiöse Nachfolge, und zwar an dieser Stelle eine verkehrte, da הואיל wie Jos. 17, 12 das eigenmächtige Belieben ausdrückt. צו ist weder „Menschengebot" (מצות אנשים מלמדה Jes. 29, 13), da der Gegensatz „Gottesgebot" hier fehlt und צו allein dies nicht bedeuten kann (trotz Jes. 28, 10. 13), noch „Pfahl", ein Spottwort für Götzen (Ewald), was nicht zu belegen, sondern verschrieben aus שו = שָׁוְא, LXX *μάταια*, Pesch. שריקתא, und dies im Sinne von Jer. 18, 15 Götzen als gehalt- und wesenlose Gebilde. Insofern ist die Aussage von Bedeutung; schon für Hosea haben die Ungötter keine Lebenswirklichkeit, sind keine Machtfaktoren, mit denen man rechnen müfste. Sie heifsen ja schon Am. 2, 4 כזבים, weil sie trotz des von ihnen ausgehenden bethörenden Zaubers (התעה), der die Nachkommen in die verderblichen Wege ihrer Väter hineinzieht, die Erwartungen ihrer Verehrer täuschend nichts Rechtes leisten.

Vereinzelt und in nicht völlig gesicherter Textüberlieferung erscheinen die aramäisch-assyrische Gottheit Rimmona (Am. 4, 3) und die assyrischen Götter Sakkut und Kêwân (Am. 5, 26).

In einem Strafwort gegen die üppigen Weiber Samarias, die von den Erpressungen ihrer Männer schwelgen, kündigt ihnen Amos an, dafs sie bei der bevorstehenden Belagerung und Erstürmung der Stadt wie an der Angel zappelnde Fische herausgeholt oder dann durch die Mauerbreschen jede sinnlos gerade vor sich hin fliehen werden. Die folgenden Worte des mass. Textes והשלכתנה ההרמונה sind schon von den Versionen nicht mehr verstanden. LXX *ἀποῤῥιφήσεσθε* (Hoph.) *εἰς τὸ ὄρος τὸ*

'Ρομμάν (andre L. A. *'Ρεμμάν, 'Αρμανά*); Aq. *'Αρμονᾶ*; Sym. *εἰς 'Αρμενίαν*; Theod. *εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος* ההר הרם; Syr. Hexapl. בטורא דארמונא (vgl. Field II, S. 972). Auch Pesch. ונשתדין לטורא דארמני und Vulg. projiciemini in Armon lasen das Verbum in passiver Form. Die Konjektur Hitzigs: ihr werdet nach Hadad-Rimmon (in der Ebene Jesreel, jetzt Rummâne) geschleppt werden, um dort im Heiligtum des Adonis kultische Preisgebung zu erleiden, scheitert daran, dafs von einem solchen Heiligtum nichts bekannt und הָשְׁלַךְ für „weggeschleppt werden" ein unpassender Ausdruck ist; noch weniger läfst sich freilich mit הרמון = ארמון „Zwingburg" oder mit „dem hohen Berg", oder dem „Armenien" der griechischen Versionen etwas anfangen. Es empfiehlt sich, das Hiph. der mass. Punktation beizubehalten und nach Ewald zu lesen: והש' ההר רמונה oder, da der Berg müfsig ist, einfach והש' הָרִמּוֹנָה. (Zur vollen Femininendung des Verbums, die den Gleichklang mit תצאנה beabsichtigt, vgl. Ges. § 44, Anm. 4.) Ihr werdet auf der hastigen Flucht das euch so teure und vermeintlich schutzbringende Bild des (oder der) Rimmona wegwerfen, weil es euch belastet und aufhält (vgl. Am. 5, 26; Jes. 2, 20; 30, 22; 31, 7; 46, 1. 2). Der aramäische Gott Rimmon ist 2 Kön. 5, 18 erwähnt und identisch mit dem assyrischen Ramman, auf welche Aussprache auch *'Ρεμμάν* oder *'Ρομμάν* der LXX deutet (vgl. Schrader, Keilschr. u. A. T. S. 205 f.). Es war der Blitz- und Donnergott (רעם), dem man die Fruchtbarkeit der Erde verdankte. Die Endung â kann stat. emph. bedeuten, oder wenn Femininendung, irgend ein Emblem des Gottes bezeichnen, schwerlich seine Gattin, die auf den Denkmälern Šâla heifst. Welche Bedeutung diese Gottheit gerade für die Weiber besafs, wissen wir nicht, da die Beziehung des Namens auf den Granatapfel und seine Rolle in Liebessachen abzuweisen ist, die Ewald annahm. Es war vielleicht der neuste Modegott, dem darum die weiblichen Herzen zuerst zufielen; dafs die voraufgehenden Jahrzehnte der Syrerkriege aramäischen Gottheiten Eingang in Samaria verschafft hatten, hat alle Wahrscheinlichkeit für sich.

In der verwandten Stelle Am. 5, 26 fragt sich zunächst, ob ונשאתם von der Vergangenheit (LXX, Sym., Vulg., Pesch., Apg. 7, 43), oder von der Zukunft zu verstehen sei. ו cons. c. Pf. drückt zwar nicht selten eine vergangene Gewohnheit aus, auch

ohne direkte Verbindung mit einem vorausgehenden Verbum (Ges. § 112, 4d); aber hier wäre der Anschlufs an die zu verneinende Frage V. 25 hart und liefse vielmehr כי אם (Pesch. אלא) erwarten, und der Sache nach ist nicht anzunehmen, dafs Israel während des Wüstenzugs assyrische Gottheiten verehrte. Die futurische Fassung ermöglicht ferner leichtern Anschlufs von V. 27. Daher sind die Worte als weissagende Drohung zu verstehen, die sowohl den nichtigen Schutzgöttern, als (V. 27) dem Volke selbst gilt. Jene heifsen (Schrader, Keilschr. u. A. T. S. 442 f.) סַכּוּת und כִּיּוּן. Das erste Wort haben sämtliche Versionen irrig סֻכַּת gelesen, wobei weiter Sym. und Theod. מלככם mit Recht wegen des Suff. appellativisch, LXX und Aq. als Nom. prop. *Μολόχ*, *Μολχόμ* (diese Schreibung bestätigt das Suff.) verstanden. Allein Sakkut-Adar ist keilschriftlich belegt, nicht weniger Kaiwân als Name des Saturn, was auch die griechischen Versionen und Pesch. als Eigennamen lasen, LXX *Ῥαιφάν* (statt *Καιφάν*, Apg. 7, 43 noch weiter zu *Ῥεμφάν* oder *Ῥομφάν* verderbt; vielleicht irrige Reminiscenz an *Ῥεμμάν* Am. 4, 3); Aq., Sym. *χιοῦν*; Pesch כֵּיוָנָא; nur Theod. bietet *ἀμαυρώσιν* etwa im Sinne von „Schattenrifs“ im Parallelismus mit *ὅρασις* für סכות, das er also irrig סְכוּת R סכה las. Mit LXX ist endlich צלמיכם nachzustellen und das Suffix zu ändern: „Und so müfst ihr wegtragen euern König Sakkut und euern Gottesstern Kêwân, ihre Bilder, die ihr euch gemacht“. Wurde der Saturn verehrt, dann ohne Zweifel auch andre Gestirne; es ist nicht an dem, dafs der von Deut. 4, 19; 17, 3 verpönte Gestirndienst erst durch Manasse (2 Kön. 21, 3. 5) eingeführt worden wäre (vgl. auch 2 Kön. 17, 16). Der Prophet will sagen: Euer Opfern und Festfeiern, gelte es Jahve oder den Götzen, wird euch gar nichts helfen, wann die Katastrophe hereinbricht; denn auf Rechtsübung, nicht auf Opfer kam es Jahve von jeher an; er wird euch selbst und eure dann als ohnmächtig erwiesenen Götterbilder aus dem Lande wegfegen.

Das Kultuswesen hatte somit eine reiche Ausbildung erfahren. An den altheiligen Stätten und auf vielen Höhen rauchten die Altäre zu Ehren Jahves und drängte sich eine geschäftige Priesterschaft um die verehrten Symbole seiner Gegenwart. Aber dieser Jahve war in Vieler Anschauung dem

Baal zum Verwechseln ähnlich geworden; heidnischer Brauch mengte sich in seinen Dienst, und sein Erbland stand den eindringenden Göttern der Völker ringsum offen. Welches ist nun das Urteil der Propheten Amos und Hosea über alle diese Erscheinungen? —

Sie wollen auf das schärfste zwischen Jahve und Baal geschieden wissen und verdammen jeden nicht Jahve geweihten Dienst. Nicht Baal, sondern Jahve giebt und kann auch nehmen Korn, Most und Öl, Wolle und Flachs, Silber und Gold (Hos. 2, 10. 11). Jahve allein schafft Frieden und Fruchtbarkeit im Lande, so dafs Himmel und Erde segensreich zusammenwirken (Hos. 2, 20. 23. 24). Denn er ist nicht nur der Volksgott Israels, sondern der herrliche Schöpfergott und Erhalter aller Welt — eine Erkenntnis, die keineswegs erst der spätern prophetischen Zeit aufgegangen ist. Wenn das alte Israel die Majestät Jahves im Gewitter so lebendig empfand, dafs die neuste Schule ihn sogar aus einer alten Gewittergottheit herauswachsen läfst, mit welchem Grunde kann man dann dem Propheten Amos den Lobpreis Gottes aus der Schöpfung absprechen (Am. 4, 13; 5, 8; 9, 5. 6)? dem Hirten von Thekoa, der auch sonst „ein offenes Auge hatte für die Natur und für die Offenbarung der Macht und Majestät Jahves in ihren Erscheinungen“ (Kuenen, Einl. in die proph. Bücher, deutsch S. 348). Neben dem Gotte aber, welcher die Berge bildet und den Wind schafft, אלהי צבאות der Gott aller himmlischen Gewalten heifst, neben dem Schöpfer der Sterne des Himmels, der droben seinen Söller baut und sein Gewölbe auf der Erde gegründet hat, giebt es keinen Raum mehr für Baal und die andern Scheingötter. Und dies will nicht als eine neue Botschaft im Munde von Hosea und Amos verstanden sein. Dafs auch Juda heidnischem Zauber erlag, kam daher, „weil es die Thora Jahves verschmähte und seine Satzungen nicht hielt“ (Am. 2, 4), — eine Stelle, deren Echtheit schon darum nicht zu beanstanden ist, weil der Judäer Amos hier und sonst gewifs nicht ganz über Juda geschwiegen hat. Auch wenn wir nicht aus Hos. 8, 12 von geschriebener Thora wüfsten, so klingen manche, namentlich drohende Worte wie ein Echo altheiliger Überlieferung; vgl. Am. 4, 9 mit Deut. 28, 22. 38; Am. 5, 11 mit Deut. 28, 30. 39; Hos. 13, 6 mit Deut. 8, 11—13; 32, 15; Am. 2, 8 mit Ex. 22, 25. Dafs Israel seinem Gotte so entfremdet ist, beruht auf einem Vergessen (Hos. 2, 15; 4, 6;

8, 14; 13, 6), eine ganz deuteronomische Wendung (Deut. 4, 23; 6, 12; 8, 14. 19; 9, 7; 32, 18); oder auf Verführung (Hos. 4, 12; Am. 2, 4). Die rechte Erkenntnis הדעת (mit dem Art.!) wäre Israel wohl zugänglich gewesen, aber es hat sie schnöde verschmäht, und wie? indem es die Thora seines Gottes sich aus dem Sinne schlug, erklärt Hos. 4, 6 ganz in Übereinstimmung mit Am. 2, 4. Nach Hos. 4, 10 עזבו את יהוה, also waren sie früher bei ihm und ihrer ausschliefslichen Verpflichtung gegen ihn wohl bewufst; nach Hos. 8, 1 על תורתי פשעו, also besafsen sie eine solche; עברו בריתי, also standen sie bewufstermafsen im Bundesverhältnis mit Jahve, und „der Bund“ ist ein ursprüngliches Element der Religion Israels. Hieher gehört auch Hos. 6, 7: המה כאדם עברו ברית. Subjekt sind nicht blofs die Propheten, sondern die Gesamtheit des Volks; auch ist weder mit LXX, Pesch. עֹבְרֵי zu lesen: sie sind wie bundbrüchige Leute, da dann אדם ganz überflüssig wäre; noch zu übersetzen: „wie gemeine Leute“, da אדם nur im Gegensatz zu איש diesen Sinn gewinnt (Ps. 49, 3); sondern vgl. Hiob 31, 33: Adam hatte das bindende Übereinkommen ברית gebrochen, dessen Beobachtung ihm den paradiesischen Frieden und Segen verbürgt hätte; so hat auch Israel sich über ein verpflichtendes Bundesverhältnis hinweggesetzt und durch Bundesbruch ins Unglück gestürzt. Der Eintritt in das normale Verhältnis zu Jahve, den die prophetische Predigt bewirken will, heifst daher stets Rückkehr, שוב mit אל oder noch stärker עד (Am. 4, 6. 8—11; Hos. 7, 10; 14, 2), vereinzelt mit ב (? Hos. 12, 7).

Will man also den Propheten nicht ohne jeden Grund eine unerklärliche Illusion zutrauen, so sind sie nicht als erstmalige Herolde des Gottes aufgetreten, der seine Herrschaft mit keinem andern teilt, sondern haben bewufstermafsen auf längst gelegten Fundamenten gebaut, von denen nur der durch ein abtrünniges Geschlecht aufgehäufte Schutt und Unrat weggeräumt werden mufste. Das gute Alte war auch hier das beste Neue. Weder in Ansehung seiner Einheit und Ausschliefslichkeit, noch seiner ethischen Bestimmtheit ist der Jahve von Amos und Hosea ein andrer, als derjenige der mosaischen Überlieferung, die ihnen entgegenkam; aber sie haben ihn durch eine heidnisch getrübte Zeitatmosphäre hindurch als die ersten wieder in voller Klarheit geschaut und dem Geist ihrer Zeit gegenüber mit voller Energie zur Geltung gebracht.

Dies gilt namentlich auch mit Bezug auf seine bildliche Darstellung. Dafs Hosea den Stierdienst verabscheut, liegt zu Tage. „Dein Kalb, Samaria, stinkt!“ ruft er 8, 5 mit entrüsteter Derbheit; an ihm entbrennt der Zorn Jahves, den sie damit zu ehren meinen; es ist ja nur Menschenwerk, ein Handwerker hat es gemacht; es ist nicht Gott und mufs zu Stücken zerschlagen werden. Wann Israel sich bekehrt, wird es nicht mehr „unser Gott“ zum Werke seiner Hände sagen (Hos. 14, 4). Die מסכה, ein Gufsbild Jahves, steht auf einer Linie und unterliegt der gleichen Verwerfung mit den עצבים, den eigentlichen Götzenbildern, und untermenschliche Thorheit ist's, das Stierbild Jahves andächtig zu küssen (Hos. 13, 2). Die beiden עונות Israels (Hos. 10, 10) sind nicht der Abfall von Jahve und dem Davidshause, oder jener und die Zuwendung zu den Götzen (etwa nach Jer. 2, 13), sondern in Kraft der Verbindung mit אסר so gut wie „die Sünde Israels“ (V. 8) etwas Konkretes, nämlich die Kälber von Bethel und Dan. Vielleicht ist auch רעת רעתכם (Hos. 10, 15) eine Anspielung auf das Kalb von Bethel; und über „die Kälber von Beth-Awen“ wird man Ursache zu trauern haben, wann sie zuerst das Gericht der Wegführung trifft (Hos. 10, 5). — Wäre es nun denkbar, dafs Hosea dergestalt seinen zornigen Spott über die Stierbildverehrung Jahves ausgegossen hätte, wenn dieselbe dem tiefern Bewufstsein in Israel bisher als normal galt? Warum eifert er oder der Judäer Amos nicht gegen „ein Kalb von Jerusalem“? Eben weil während der Regierung Ussias dort kein Stierdienst zu tadeln war. Der Prophet steht auf dem Boden des dekalogischen und deuteronomischen Verbots aller Bilderverehrung und macht eine solche Forderung geltend, der das Gewissen seiner Zuhörer zustimmendes Zeugnis gab. Auch Amos nennt das Kalb von Samaria seine „Schuld“ (8, 14); unter אשמה etwas anderes, etwa den abstrakten „Kult“ zu verstehen, sollte neben der innern Unwahrscheinlichkeit schon der Parallelismus mit „dem Gotte Dans“ verwehren. Wenn Hosea geflissentlicher als Amos die Verirrung des Kälberdienstes rügt, so hängt dies damit zusammen, dafs er überhaupt die religiösen Abfallssünden stärker als Amos betont, bei welchem die sittlichen und sozialen Schäden im Vordergrund der Betrachtung stehen.

Aber auch alle andern kultischen Orte und Symbole, die das Deuteronomium so nachdrücklich verpönt, fallen bei Amos

und Hosea unter das gleiche Verdammungsurteil. Die vielen Bamot und Heiligtümer sind der Zerstörung geweiht (Am. 7, 9); die Bamot überall im Lande umher sind Unheilshöhen (Hos. 10, 8; mit Anspielung von און auf בית און statt בית אל, also diese wichtige Bama miteingeschlossen) und heifsen „die Sünde Israels“; ein furchtbares Gericht wird über sie ergehen, das sie zur Wüste macht. Auch die Mazzeben bei den Altären werden zertrümmert werden (Hos. 10, 2).

Erstreckt sich nun diese Verwerfung nicht auf das ganze Opferwesen, und ist nicht, was wir sehr mifsverständlich „Gottesdienst“ nennen, der äufsere Kultus überhaupt, diesen Propheten ein Greuel? Es scheint so, wenn wir erwägen, dafs sie nicht nur keine kultische Forderung irgend welcher Art, sei's auch nur beiläufig, aufstellen, sondern alle Altäre unterschiedslos mit dem Untergang bedrohen und die Verwüstung aller altheiligen Kultusorte in bestimmte Aussicht nehmen, ja den gangbaren Gottesdienst geradezu als Sünde brandmarken. „Gehet nach Bethel und frevelt, nach Gilgal und frevelt noch mehr!“ (mit euern Opfern und Zehnten Am. 4, 4); das ist ja eure Liebhaberei (V. 5). Wann die Frevel Israels an ihm geahndet werden, dann trifft das Gericht zuerst die Altäre von Bethel mit Entweihung und Zerschmetterung (Am. 3, 14). Dem Suchen Jahves, das Leben schafft, stellt Am. 5, 5 als schlechtes Gegenstück den Besuch der drei Hauptwallfahrtsorte entgegen und droht diesen mit vielsagendem Wortspiele Verderben an; Bethel wird zu Bethawen, das Gotteshaus zum Unheilshaus werden, welchen Namen auch Hos. 4, 15; 5, 8; 10, 5 von Amos übernommen hat. Wenn Ephraim immer neue Altäre errichtet, so geschieht dies blofs לחטא und kann den Gehorsam gegen die geschriebene Thora Jahves nimmer ersetzen (Hos. 8, 11. 12); die vielen Altäre mit den schönen Mazzeben gelten dem Propheten lediglich als Produkte eines übermütigen Glücks (Hos. 10, 1. 2). Ihre vielen Opfermahlzeiten, weit entfernt, ihnen Jahves Wohlgefallen zu sichern, erinnern ihn vielmehr an ihre Schuld, die nur mit einer zweiten ägyptischen Knechtschaft bestraft werden kann (Hos. 8, 13); sogar der Hauptaltar zu Bethel wird fallen und das heilige Haus die andächtige Menge in seinem Sturze begraben (Am. 9, 1). Die fromme Beflissenheit um Jahve und seine Altäre taxiert Hos. 12, 1 als כחש und מרמה, was Luther gut kommentiert: „Im Hause Israels ist falscher Gottesdienst“. Das Ver-

trauen, das sie auf die Sühnkraft ihrer Altäre setzen, wird am Gerichtstage zu schanden werden (Hos. 4, 19). In Wahrheit verlangt Jahve ganz andre Dinge als Fest und Opfer und Rauchwerk und heiligen Sang: Herzen, die ihn suchen und sich zu ihm bekehren (Hos. 5, 15; 7, 10; 14, 2; Am. 4, 6—11; 5, 4), aber nicht nur mit mattem, bald versagendem Anlauf, einem schlaffen Bogen gleich (Hos. 7, 16), sondern gründlich und aufrichtig (Hos. 6, 4). Jedoch gerade dies eine, was not thut, fällt ihnen so unendlich schwer. Ihr Herz ist geteilt (zwischen Jahve und Baal? Hos. 10, 2); wohl läfst er seinen gnädigen Ruf durch die Propheten an sie ergehen; aber dieser findet kein Echo bei Menschen, denen nun einmal der Hang zum Abfall wie angeboren ist (Hos. 11, 7). Ihre ganze bisherige Lebensführung macht ihnen die Umkehr zu Jahve zur Unmöglichkeit (Hos. 5, 4); und wiewohl sie keine rechtschaffne Erfahrung von Jahve haben, pochen sie doch darauf: wir kennen dich, dein Israel! (Hos. 8, 2). Jahve, der Gott der Heerscharen ist mit uns (Am. 5, 14).

Die erfahrungsmäfsige Gotteserkenntnis ist für Hosea geradezu die grofse Hauptsache in aller Religion (Hos. 4, 1; 6, 6[b]; 10, 12[b]; 12, 7[b]); allein bei ihm und noch mehr bei Amos wird dem Kultus mit dem gleichen Nachdruck die Forderung der Nächstenliebe und sozialer Gerechtigkeit gegenübergestellt, deren Erfüllung mit der richtigen Stellung zu Jahve von selbst gegeben wäre. Unbarmherzigkeit gegen die Armen und Kleinen, siegende Gewaltthat, Zerrüttung in der Rechtsverwaltung sind die fressenden Schäden, die allem kultischen Gepränge zum Trotz Israel töten werden. Rettung wäre noch zu finden in der gewissenhaften Übung von חסד Menschenliebe, אמת Verläfslichkeit und Treue im täglichen Verkehr, im Hasse gegen alles Schlechte, in der Liebe zum sittlich Guten und der festen Handhabung des Rechts im öffentlichen Leben (Am. 5, 14. 15; Hos. 4, 1; 6, 6[a]; 10, 12[a]; 12, 7[a]); reichlich wie ein nieversiegender Bach sollten sich משפט וצדקה über das Land ergiefsen, statt des Liederklangs und Harfenspiels zu Jahves Ehren (Am. 5, 24). Jedoch man lebt gedankenlos wie in einer sittlich-verkehrten Welt und übt, ohne an die sichern Folgen zu denken, was man in der täglichen Hantierung für Thorheit achten würde: „Laufen denn auf den Felsen Rosse und pflügt man mit Rindern das Meer, dafs ihr das Recht zu Gift verwandelt und Gerechtigkeitsfrucht zu Wermut?“ (Am. 6, 12).

Ist nun aber dieser unbestritten vorliegende Gegensatz zwischen Kultus einerseits, wahrer Religion und Sittlichkeit andrerseits ein absoluter, so dafs die eine Seite die andre ausschlösse? Man zieht diese Folgerung aus der klassischen Stelle Hos. 6, 6. Die erste Vershälfte verneint das göttliche Wohlgefallen in betreff von זבח schlechtweg; dagegen kann die L. A. einiger LXX Handschriften ἔλεος θέλω ἤ (= מן) θυσίαν nicht aufkommen, denn wenn ἤ nicht aus οὐ verschrieben ist, so entstammt es dogmatischer Ängstlichkeit; auch Matth. 9, 13; 12, 7 bieten οὐ. Aber hat das מן des zweiten Versglieds unter dem Einflusse der Negation des ersten auch uneingeschränkt negativen Sinn (wie Ps. 52, 5), oder spielt die komparativische Bedeutung hinein, welche die Verbindung mit חפץ sonst nahe legte? Ich halte die letztere Möglichkeit, wiewohl gewifs nicht unabsichtlich im Ausdruck der Negation variiert ist, an dieser Stelle für ausgeschlossen; denn der Prophet kann, nachdem er den Wert des זבח soeben rund verneint hat, nicht sagen wollen: an עלות dagegen hat Gott schon eher Wohlgefallen, freilich noch mehr an דעת אלהים. Vielmehr mit grundsätzlicher Schärfe, ohne jede Abschwächung lehrt er, dafs angesichts des göttlichen Gerichts, das lichtgleich hervortreten wird (V. 5) זבח und עולה nichts wiegen und leisten, חסד und דעת אלהים allein von dem Richter wohlgefällig angesehen werden. Wer aber dies Wort als absolutes Verwerfungsurteil über das gesamte Opferwesen verstehen wollte, würde nicht nur den Propheten, wie unten zu zeigen, in Widerspruch mit sich selbst setzen, sondern überhaupt das Wesen solcher rednerisch wirksamen Antithesen verkennen. Der Sinn der Rede ist kein andrer als 1 Sam. 15, 22, wo die vorausgeschickte Frage gleichfalls verneinende Antwort verlangt, aber nachher doch nicht fortgefahren wird כי אם בשמע וגו׳, sondern mit einer vergleichenden Wendung, so dafs das zweite Versglied dem שמע und הקשיב nur den Vorzug vor זבח und חלב אילים einzuräumen scheint. So stellt auch der Dichter von Ps. 40, 7 die gesamten Opfer mit Schärfe hinter ein für Gott geöffnetes Ohr zurück; der von Ps. 51, 18. 19 entwertet עולה und זבח durchaus im Vergleich zu den wahren Gottesopfern, dem zerschlagenen Geiste und dem zerknirschten Herzen; der von Ps. 50, 7—15 erklärt alle Opfer für sinnlos, wenn sie zu einer Jahve verpflichtenden Dienstleistung gestempelt werden, und stellt hoch über sie תודה, treues Halten der Gelübde und

gläubiges Gebet. Diese Lieder sind, wie die neue Schule annimmt, sämtlich nachexilischen Ursprungs; fand sich in der Gemeinde des P. C. jemand, der das Opferwesen nicht kannte oder als Jahve mifsfällige Einrichtung verwarf? Jesaja redet nicht weniger scharf als seine Vorgänger im Zehnstämmereich gegen den Opferdienst und er vollends gegen den in Jerusalem (1, 11—14); aber das Erlebnis der geweihtesten Stunde seines Daseins war eine Tempelvision mit Altar und Rauchwerk, und dafs Jahve in Zion einen אור und in Jerusalem einen תנור hat (31, 9), ist diesem Propheten Rettungsbürgschaft in der assyrischen Not, ja er nennt (29, 1) die Stadt unbezwinglich, die אריאל ein Opferherd Jahves ist. Es kommt eben alles auf die Beleuchtung an, in welche der Opferdienst gestellt ist. Wird das Verhältnis zu Jahve, Israels Heilsbestand, auf ihn als opus operatum, anstatt auf die Bundesgnade Jahves und den Glaubensgehorsam Israels gegründet, so ist der Kultus nichtig, wertlos, sündig, weil eine heuchlerische und wohlfeile Abfindung an den Gott, der den Menschen selbst und ganz, und nicht sein Vieh haben will.

Zum selben Ergebnis führt die genauere Erwägung von Am. 5, 25: „Habt ihr mir Schlacht- und Speisopfer in der Wüste dargebracht, 40 Jahre, o Haus Israel?“ eine Frage, die verneinende Antwort erheischt. Und wenn hier blofs der geschichtliche Thatbestand konstatiert wird, so geht bekanntlich Jer. 7, 22 noch weiter mit der Behauptung, dafs Jahve den Vätern beim Auszug aus Ägypten überhaupt nichts in betreff von עולה und מנחה befohlen habe. Allein welchen Sinn der Prophet, der 17, 26 als gesegnete Folge der Sabbathhaltung regen Verkehr und regelmäfsigen Opferdienst in Jerusalem verheifst und für die heilvolle Endzeit 33, 11 תודה-Opfer im Hause Jahves in Aussicht nimmt, mit jenem Worte verband, zeigt er sofort 7, 23; es ist derselbe in grundsätzlicher Schroffheit hingestellte Gegensatz wie 1 Sam. 15: von Anfang an hat Jahve sein Verhältnis zu Israel nicht auf Opferdienst, sondern auf Gehorsam abgestellt — was keineswegs das Vorhandensein und die göttliche Geltung von solchen Opfervorschriften ausschliefst, wie sie schon das Bundesbuch und Ex. 34 enthalten. Amos gedenkt zwar keineswegs einen Vorwurf zu erheben, die Gemeinde des Wüstenzugs habe zu ihren andern Sünden auch noch die Unterlassung des gesetzlichen Opferdienstes gefügt (Keil); aber ebensowenig kann

er die augenscheinlich irrige Behauptung aufstellen wollen, damals sei gar nicht geopfert worden. Wohl aber will er einschärfen: so wenig wie in der Gegenwart der Opferdienst als Ersatz für die Sittlichkeit gelten kann (V. 21—24), so wenig hat die Gemeinde (als einheitlich handelndes Subjekt בית ישראל) in ihrer schönen Jugendzeit (2, 9. 10) die grundlegenden göttlichen Wohlthaten ihrer Erlösung und Erschaffung sich mit Opfern verdient; die Gnade Jahves, nicht menschliche Leistung legte das Fundament zu Israels Geschichte. Und hiermit ist die Existenz von heiligem Opferbrauch und von anerkannten Opfervorschriften sehr wohl verträglich; man könnte sonst mit gleichem Rechte behaupten, dafs Deut. 10, 16; Jer. 4, 4 die Beschneidung abschaffen und Joel 2, 13 das Kleiderzerreifsen verbieten wolle.

Die Polemik der Propheten trifft das opus operatum im Opfer, nicht aber den Ritus, noch die Ungesetzlichkeit der Opferstätten. Davon ist nichts zu vernehmen, dafs die Opfer von Bethel und Gilgal nur darum verwerflich seien, weil sie hier und nicht in Jerusalem dargebracht werden. Auch die Bamot verfallen nicht als solche schon dem künftigen Strafgerichte, sondern wegen der kultischen Greuel, deren Schauplatz sie waren. Zwar ist beachtenswert, dafs nicht nur Hosea, sondern auch der Judäer Amos, wiewohl beide gelegentlich Juda streifen, kein Wort gegen das Heiligtum in Jerusalem geredet haben; im Gegenteil ist für Amos (1, 2) Jerusalem mit dem Zion der Sitz Jahves, von dem seine Gerichtsoffenbarung ausgeht; und 9, 1 spricht er keineswegs vom Tempel in Jerusalem, sondern von dem in Bethel. Allein direkte Veranlassung, sich mit dem Hause Jahves in Jerusalem zu befassen, bestand für sie nicht; und Micha, der Judäer, erwartet 3, 12 für den Tempelberg in Jerusalem nichts anderes als Amos für die heiligen Orte des Zehnstämmereichs, von den jeremianischen Bedrohungen des Tempels ganz zu schweigen.

Dafs die prophetische Verwerfung nicht dem Opfer in Bausch und Bogen gilt, stände schon aus allgemeinen Erwägungen fest. Das Opfer ist der älteste und natürlichste, der leibhaftige Ausdruck der dem Göttlichen zugewandten Gesinnung und Sehnsucht des Menschen. Es gab keine Religion ohne Opfer, daher auch nicht ohne Regelung des Opferbrauchs; auch Israel ist nie ohne Opferthora gewesen. Weder Amos noch Hosea fiel es ein, gegen die kultischen Satzungen des Bundesbuchs Ex. 23, 14—19, oder

gegen Ex. 34, 23 ff., gegen Feste und Sabbath überhaupt zu polemisieren, wiewohl in ihren Strafreden auch diese allgemeinsten Bezeichnungen nicht fehlen. Es sei kein Gewicht darauf gelegt, dafs Hos. 3, 4 es als ein Unglück erklärt, wenn neben מלך und שׂר auch kein זבח mehr vorhanden ist; denn hier mischt er absichtlich heilige und unheilige Symbole (תרפים und מצבה) durcheinander, um zu zeigen: alle Stützen eures dermaligen Vertrauens sollen gebrochen werden. Aber in Verbindung mit der Drohung der Wegführung nach Ägypten oder Assur (Hos. 9, 3) klingt es doch wie eine ernstgemeinte Klage, wenn Hosea den Verbannungszustand mit den Worten schildert: Man wird Jahve keinen Wein ausgiefsen, und ihre Opfer werden ihm nicht gefallen (sie können im fremden Lande gar nicht dargebracht werden); dem Trauerbrote gleich ist dann ihr Brot (lies לחמם statt לחם); alle, die davon essen, verunreinigen sich damit, denn ihr Brot dient dann nur ihrem eignen Appetit, darf nicht in das Haus Jahves kommen (weil es in der Fremde kein solches giebt). Was wollt ihr dann mit dem Feiertag anfangen und mit dem Tage des Festes Jahves (wenn die Opfer abgeschnitten sind)? Wer dergestalt alle Nahrung für profan und unrein achtet, wenn sie nicht durch kultische Darbringungen (z. B. der Erstlinge) zuvor geweiht ist, der hat sicher die Bedeutung des Opfers für das Bundesleben Israels zu würdigen verstanden. Auch Am. 7, 17 kann das Land des Exils „unreiner Boden" doch nur darum heifsen, weil ihm die kultische Weihe gebricht, deren Mittelpunkt das Opfer ist. Und Hos. 14, 3 fordert zwar von Israel nicht Opfer, sondern Bekehrung und Beichte vor Jahve; aber der Prophet kleidet die Forderung in Wendungen ein, die dem Opferdienst entlehnt sind (קח טוב), gleichviel ob man mit dem mass. Texte lese: Wir wollen dir unsere Lippen als Stiere bezahlen (Vulg. פָּרֵי die Stiere unsrer Lippen), oder besser mit LXX, Pesch. פְּרִי ש' — was er bei absoluter Verwerfung des Opferwesens schwerlich gethan hätte. Das Opfer wird hier vergeistigt; also ist es der Vergeistigung fähig, und nicht für kanaanitischen Unfug geachtet.

Unsere Untersuchung hat uns zu dem Ergebnisse geführt: Im Zusammenhang mit dem politischen und materiellen Aufschwung erfuhr gegen die Mitte des achten Jahrhunderts auch

der Kultus des Zehnstämmereichs eine reichere Entfaltung an seinen Hauptstätten Bethel, Gilgal, Dan, Beersaba und in zahlreichen Höhenheiligtümern. Im Jahvedienst dieser Zeit fehlt mit Bezug auf heilige Zeiten, Opfer, heilige Bräuche und Kultuspersonal kaum ein wesentliches Moment des Kultus, wie er damals in Jerusalem geübt wurde und im Bundesbuch, Deuteronomium und einzelnen, jetzt im P. C. festgelegten, priesterlichen Thorot geregelt ist. Man verehrte Jahve, den Gott der Väter, unterschied ihn aber, im Widerspruch zu der genuin-israelitischen Tradition, nicht mehr genügend von der Landesgottheit Baal, so dafs dem gemeinen Mann die sittlichen Züge hinter der Naturbedingtheit der Gottheit zurücktraten. Die Propheten Amos und Hosea dringen daher vor allem auf scharfe Unterscheidung zwischen Jahve und Baal, womit sie nicht eine neue, sondern eine unter heidnischem Einflufs verdunkelte alte Erkenntnis zur Geltung bringen wollen. Neben der Verehrung Jahves unter dem Bilde des Stiers, das bei Verkennung seines symbolischen Charakters die Einheit und Reinheit des Gottesgedankens schädigen mufste, ging der Dienst kanaanäischer und assyrischer Gottheiten einher. Die Propheten verpönen nicht nur jede Art von Götzendienst, sondern auch den Stierdienst als sündigen Abfall vom Jahveglauben und wollen auch von den andern heidnisch gefärbten Kultussymbolen nichts wissen; dagegen treten sie auf Ritus und örtliche Centralisierung des Opfers nicht ein. Sie verwerfen den Opferdienst, sofern er als äufsere Leistung die Zuwendung der Herzen zu Jahve und die Übung des Rechts im öffentlichen Leben ersetzen soll; nicht auf Opfer, sondern auf Gnade und Glauben ist ihnen von jeher das Bundesleben Israels gestellt. Die prophetische Polemik gegen den Kultus ist jedoch nicht als absolute Verwerfung desselben zu verstehen, sondern läfst sein auf göttlicher Ordnung beruhendes Recht als Ausdruck der bundesgemäfsen Herzensstellung zu Jahve für Gegenwart und Zukunft unangetastet.

II.

Grundlinien für die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten.

Von D. **Friedrich Giesebrecht,**
ordentl. Honorarprofessor der Theologie in Greifswald.

In seiner Anzeige meines Jeremiakommentars Theol. Tijdschr. 1894 hat Oort in Leiden meine Beurteilung des Vorherwissens der Propheten einer herben Kritik unterzogen. Dazu hat ihm vorzugsweise eine polemische Bemerkung meines Kommentars zu Kap. 28 Veranlassung gegeben, in der ich mich gegen seinen Gesinnungsgenossen Kuenen gewendet hatte. Kuenen hat über die Geschichtlichkeit dieses Kapitels, das uns von einem Zusammenstofs zwischen Jeremia und seinem prophetischen Gegner Hananja berichtet, Pierson gegenüber sehr günstig geurteilt. Er hat mit grofser Unparteilichkeit alle Momente hervorgehoben, die dagegen sprechen, dieses Kapitel als Legende zu betrachten, dennoch macht er plötzlich am Schluss des Kapitels halt und befürwortet die Annahme einer legendarischen Erweiterung an dieser Stelle, weil sie berichtet, Hananja sei, der Drohung des Jeremia entsprechend, in demselben Jahre gestorben. Hierüber hatte ich bemerkt p. 147 „Wenn Kuenen, der alles dies (nämlich die sonstige Historicität des Kapitels) anerkennt, dennoch in 28, 15—17 Schwierigkeiten findet, so beruht dies doch wohl nur auf dem dogmatischen Vorurteil, dafs ein Prophet keine speciellen Prädiktionen aussprechen dürfe, die nachher in Erfüllung gehen, ein Vorurteil, welches das wissenschaftlich wie religiös gleich haltlose Gerede von Hitzig [3] 216 f. verursacht hat.“ An diesem Urteil halte ich auch heute noch fest, und die offenbare Animosität, mit welcher Oort mich bekämpft, zeigt mir, dafs ich eine wunde Stelle getroffen habe. Ich halte das Kuenensche Verfahren nicht für wissenschaftlich richtig. Zulässig wäre es meines Erachtens nur dann, wenn Kuenen entweder anderswoher einen Beweis dafür vorbringen könnte, dafs jene Prädiktion Jeremias wirklich nicht eingetroffen ist, oder wenn der betr. Bericht auch sonst tendenziöse Interpolationen zeigte. Nun sind ja, wie LXX zeigt, diese Kapitel allerdings nicht besonders gut überliefert, aber die sonstigen Interpolationen, die man durch

LXX constatieren kann, sind durchaus harmloser Natur, wie sie sich bei viel verbreiteten und abgeschriebenen Texten ganz von selbst einstellen.

Was jedenfalls die Annahme späterer Hinzufügung des Berichts über das Eintreffen der Weissagung Jeremias unmöglich macht, ist folgende Erwägung. Die historischen Partieen des Jeremiabuches, die auch nach Kuenens Urteil gutes Material liefern, sind nicht im rein biographischen Interesse geschrieben, sie wollen nicht akribistischem Sammeleifer genug thun, sondern sie haben eine im besten Sinne apologetische Tendenz. Der Biograph will zeigen, dafs Jeremia mit seiner Verkündigung des Untergangs Jerusalems Recht behalten hat gegenüber den Königen Judas, seinen Fürsten, seinen Priestern, seinen Propheten und dem ganzen Volk. Nur aus diesem Grunde ist es zu verstehen, dafs er nicht müde wird, immer dieselbe Weissagung zu berichten, die bei den verschiedensten Anlässen von Jeremia wiederholt wurde. In derselben Absicht ist uns auch das Zusammentreffen zwischen Sedekia ben Kenaana und Micha ben Jimla 1. Kön. 22 berichtet: wäre die Weissagung des letzteren nicht erfüllt worden, so würden wir sicher nichts von ihm erfahren haben. Was aber von der Weissagung Jeremias über Jerusalems Zerstörung gilt, das ist auch für seine Drohung gegen Hananja selbstverständlich. Hätte nicht der Berichterstatter, (der nach Kuenen gut unterrichtet sein soll) geglaubt, sie sei in Erfüllung gegangen, so hätte er sie auch nicht berichtet. Demnach hilft das kleine Mittelchen, die Streichung des Berichts vom Tode Hananjas nichts: streicht man, so müssen ganz Vers 15—17, welche von der Weissagung gegen Hananja und seinem Tod berichten, fallen. Dafs hierdurch nun überhaupt die Annahme einer Interpolation erschwert wird, ist evident. Denn es ist etwas anderes, die Erfüllung einer Weissagung, an der man von vornherein nicht zweifelt, in einem Text nachtragen, der sie aus Versehen übergangen zu haben scheint, als eine Weissagung und ihre Erfüllung völlig neu fingieren. Ausserdem darf man fragen, ob an dieser Stelle eine legendarische Erweiterung nahelag. Jeremia hatte durch das eiserne Joch das hölzerne, das Hananja zerbrach, wirksam überboten, er hatte in des Wortes eigentlichster Bedeutung gegenüber Hananja das letzte Wort behalten. Dafs er auch sachlich Recht behalten hatte, wufste jeder spätere Leser des Buches, Hananja

war also in jeder Beziehung ad absurdum geführt, der Triumph Jeremias ein vollständiger. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daſs in einem solchen Zusammenhang ein Späterer Veranlassung fühlte, noch eine Weissagung Jeremias vom Tode des Hananja hinzuzuerfinden, und diese samt der Nachricht über ihr Eintreffen in den Text einzuschmuggeln.

Das sind die klaren und einfachen Gründe, welche mich zu meiner Äuſserung gegen Kuenen veranlaſsten. Und was hat Oort nun gegen mich zu sagen? Bloſse dogmatische Behauptungen: kein Mensch könne mit allem Scharfsinn den Tod eines andern vorherberechnen. Das gebe ich zu, aber giebt es keine Todesahnungen? Ich denke, sie sind sowohl in Bezug auf die eigne wie in Bezug auf andere Personen unbestreitbare Thatsachen, die Oort nicht durch ein Machtwort aus der Welt schafft. Kann das nun schon auf dem natürlichen Gebiet stattfinden, so traue ich jedenfalls Gott die Fähigkeit zu, seinem Propheten ein zukünftiges Ereignis, sei es auf diesem, sei es auf einem übernatürlichen Wege, zu offenbaren. Allerdings scheint mir die Frage, auf welche Weise dem Jeremia diese Erkenntnis zugekommen sei, untergeordnet. Das von mir in meiner obigen Auslassung betonte religiöse Interesse, das wir an dieser Geschichte haben, hat es nur damit zu thun, ob man Gott jene Fähigkeit abspricht oder nicht.

Es verlohnt sich, die hier zu Tage getretene Differenz durch einen Überblick über die Propheten und ihre Schriften weiter zu verfolgen, nimmt doch Oort die Miene an, als habe er allein die historische Kritik auf seiner Seite, während er in der That von dogmatischen Axiomen geleitet wird, welche mit einem Schlage den aus der reinen Betrachtung des Stoffes geborenen Erwägungen Stillstand gebieten. Und da Oort in seiner Polemik hauptsächlich Kuenen folgt, der in seiner Schrift de Propheten en de Prophetie onder Israel, 2 Bde. Leiden 1875 die Grundlinien für seine Auffassung gezogen hat, so werde ich in den folgenden Blättern mich zunächst hauptsächlich mit Kuenens Schrift beschäftigen. Kuenen hat seine Untersuchung als streng unparteiisch bezeichnet, doch ist nicht zu verkennen, daſs er sie mit der Tendenz angestellt hat, den Glauben an eine göttliche Inspiration der Propheten ad absurdum zu führen. Daſs seine Darstellung, bewuſst oder unbewuſst, von diesem Ziel beeinfluſst ist, mag eine Skizze seiner Schrift zeigen. — Nachdem er Kap. 1 die verschiedenen

neueren Ansichten über die Prophetie dargelegt hat, wobei sein Absehen vor allem auch darauf gerichtet ist, den Widerstreit der orthodoxen Ausleger untereinander hervortreten zu lassen, wird in Kapitel 2 die anzuwendende Methode besprochen und mit Recht die grammatisch-historische Auslegung der prophetischen Aussprüche, zunächst ohne Rücksicht auf ihre Erfüllung oder ihre Verwertung im Neuen Testament, empfohlen. Dann wird der Stoff in drei Teile zerfällt: die Prophetenschriften selbst; Berichte über die Propheten; göttliche Offenbarungen, die in die Geschichtsbücher des Alten Testaments aufgenommen sind. Kap. 3 bringt eine einleitende Orientierung über die Entstehung des Prophetentums, über die Kämpfe zwischen wahren und sog. falschen Propheten, immer mit der Absicht, die Relativität und Unsicherheit prophetischer Erkenntnis zu zeigen. Zum Schlufs berührt Kuenen den grofsen Wendepunkt, den die schriftstellernden Propheten für die Geschichte der Prophetie gebracht haben. Kap. 4 legt das Selbstbewufstsein der Propheten dar: sie wissen sich von Gott gesendet, bemängelt aber diese Selbstdarstellung durch Verweisung auf ihre schriftstellerischen Eigentümlichkeiten und durch die Erklärung wenigstens eines Teils der Visionen aus schriftstellerischer Einkleidung. Der Schluss des Ganzen ist, dafs jene Selbstaussage der Propheten nicht einfach angenommen werden kann, sondern geprüft werden mufs. Nach diesen Präliminarien geht Kuenen auf den Inhalt der Prophetenschriften ein. Er teilt ihn in unerfüllte und erfüllte Weissagungen. Jene besprechen Kap. 5—7: a) Weissagungen über die Heiden, b) Das Gericht über Israel, c) Die Zukunft Israels: Rückkehr aus dem Exil; Vereinigung von Israel und Juda; Herrschaft des Hauses Davids; die geistige und materielle Wohlfahrt des hergestellten Israel; Israel und die Heiden; Israels glückliches Leben in Palästina. Die erfüllten Vorhersagungen werden in Kap. 8 und 9 behandelt. Jenes bespricht Jesaia, Micha, Jeremia und Ezechiel, auch hier tritt das Bestreben hervor, die übernatürliche Erklärung der erfüllten Vorhersagungen als unmöglich oder doch als unnötig zu erweisen, indem teils die Propheten mit sich selbst oder untereinander in Widerspruch gesetzt werden, teils auf den hypothetischen Charakter der Weissagungen, teils auf mögliche Differenzen zwischen dem wirklich gesprochenen und dem aufgezeichneten Wort aufmerksam gemacht wird. Kap. 9 giebt eine principielle Besprechung über

die Stellung der Vorhersagungen in der Wirksamkeit der Propheten, Kuenen behauptet hier, der Vorhersagung komme eine untergeordnete Bedeutung nach dem Urteil der Propheten zu. Die Hauptsache ist für sie die Predigt von Jahves Wesen, die ganze Weissagung beruht auf ihrer Vergeltungslehre — fällt diese fort, dann ist auch das Einzelne ihrer Predigten, sonderlich ihrer Drohungen und Verheifsungen, nicht zu halten. Nachdem sodann in Kap. 10—12 die geschichtlichen Berichte über Propheten und Prophetenworte in ähnlicher Weise betrachtet und kritisiert sind, beschäftigen sich Kap. 13 und 14 mit der Erfüllung der Prophetie im Neuen Testamente und kommen ebenfalls zu dem Schlufs, dafs nur ungrammatische und unhistorische Erklärung von einer Erfüllung in diesem Falle reden können, mag man die Erfüllung buchstäblich oder geistlich auffassen, beidemale kommt man nicht zum Ziel. Kap. 15 schliefst das Ganze mit einer Betrachtung über die weltgeschichtliche Stellung des Prophetentums. Das Prophetentum hat sich unter dem Einflufs des Jahvismus, der aber nicht mit dem mosaischen Gesetz verwechselt werden darf, aus der Mantik entwickelt. Der Streit zwischen wahren und falschen Propheten ist der zwischen den Vertretern der sittlichen und der rein nationalen Jahveidee, natürlich stehen die ersteren als Vertreter der Sittlichkeit höher, aber inspiriert sind sie ebensowenig als diese. „Den Glauben an Gott in der Geschichte lassen wir uns nicht nehmen. In dem Loos und in der Entwicklung der Völker, nicht am wenigsten deutlich in der von Israel sehen wir ihn, den heiligen und allwissenden Versorger seiner Menschenkinder. Aber die alten Gegensätze müssen ganz auf die Seite gestellt werden. Solange wir einen bestimmten Teil von dem religiösen Leben Israels direkt von Gott ableiten und die übernatürliche oder unmittelbare Offenbarung auch nur auf einem einzigen Punkte eingreifen lassen, so lange bleibt auch unsere Anschauung vom Ganzen unrichtig, und sehen wir uns in die Notwendigkeit versetzt, hier oder da dem wohl gesicherten Inhalt der historischen Entscheidung Gewalt anzuthun. Es ist allein die Annahme einer natürlichen Entwicklung, die alle Erscheinungen wirklich erklärt.“ II, p. 361.

Einer der nächsten Gesinnungsgenossen Kuenens hat dieser Untersuchung das abweisende Urteil nicht erspart, Kuenen sei den Propheten nicht congenial, seine lediglich kritisierende Manier

führe daher zu keinem befriedigenden Resultat. In der That mufs Kuenen der Vorwurf einer gewissen advokatorischen Einseitigkeit gemacht werden. Vor allem ist bedenklich, dafs man von einer so bedeutenden Erscheinung, wie der Prophetismus ist, nicht von vornherein ein Bild bekommt.

Erst nach Bewältigung einer grofsen Zahl von Einzelheiten wird die Kuenensche Auffassung der Prophetie deutlich, daher gruppiert sich das Einzelne nicht um einen Mittelpunkt, so dafs man das Ganze als lebendige historische Einheit vor sich sähe, sondern der Leser wird das Gefühl nicht los: „Du hast die Teile in der Hand, fehlt leider nur das geistige Band.“ Es ist auch nicht richtig, wenn Kuenen die einzelnen Weissagungen aus ihrem geschichtlichen Zusammenhang losreifst und nach äufserlichen Rubriken zusammenstellt, die z. B. von geographischen Gesichtspunkten entlehnt sind, also mit der ursprünglichen Tendenz der Orakel nichts zu thun haben. So erhält der Leser ein totes, schematisches Resultat von dem Inhalt der Prophetenschriften, warum der einzelne Prophet gerade so und nicht anders gesprochen hat, wird ihm nicht deutlich. Mit einem Wort: Kuenens Verfahren ist nicht rein geschichtlich, sondern allzustark durch die Rücksicht auf die Resultate bestimmt, die eventuell aus dem Stoff gezogen werden könnten. Dies zeigt sich z. B. in dem Schlufsurteil: Die Vorhersagung habe nach der Meinung der Propheten nur eine untergeordnete Bedeutung gehabt. Wie hoch sie von ihnen geschätzt wurde, lehrt z. B. Deut. 18, Jer. 18 und 28. Ja, historisch betrachtet schneidet man der Prophetie das Herz aus, wenn man ihr die Vorhersagung raubt. Hier offenbart sich der Grund der vorher berührten Differenz zwischen Oort und mir. Gewifs hat Kuenen seine Untersuchung mit grofser Wahrheitsliebe und Sorgfalt, auch mit einem bedeutenden Aufwand von Scharfsinn geführt, ein unparteiischer Leser wird stets von ihm lernen können, und wir werden nachher unsern Consensus mit ihm ausführlich darzulegen Veranlassung haben. Aber führt man sich die Geschichte des Prophetismus von Amos bis Maleachi in einem einheitlichen Bilde vor, so mufs doch das Urteil von vornherein wesentlich anders ausfallen, als bei Kuenen. Ich verweise zur Ergänzung der folgenden Skizze noch auf Cornill, „Der israelitische Prophetismus“ Strafsburg 1894, nur ist Cornill in dieser Schrift von einer andern Absicht geleitet als ich.

Die Hauptereignisse der prophetischen Geschichte seien nunmehr kurz dargelegt.

Etwa um die Mitte des achten Jahrhunderts tritt plötzlich Amos von Tekoa mit der Vorherverkündigung des Unterganges Israels auf. Er war kein zünftiger Prophet, sondern ein Herdenbesitzer, also nicht durch seinen Beruf aufs Weissagen, überhaupt nicht aufs öffentliche Reden gewiesen. Die geistlichen Führer (besonders wird der Oberpriester Amasia von Bethel erwähnt) verstanden ihn nicht, verboten ihm vielmehr das Weissagen. Vorgänger hatte er, soviel wir sehen können, nicht. Elias und Elisa hatten wohl auch herbe gegen bestehende Mifsbräuche geeifert, aber die Predigt vom Zusammenbruch Israels findet sich bei ihnen nicht. Äufserlich betrachtet war die Lage des Staats nicht schlecht, sowohl Juda als Israel hatten damals Terrain gewonnen. Allerdings mochten vielleicht weitsichtige Staatsmänner jener Tage eine gewisse Besorgnis hegen können, ob man mit der Zeit nicht in einen Krieg gegen die grofsen Weltmächte, besonders die Euphratsemiten, werde verwickelt werden, aber der Masse des Volkes lag, wie das Buch des Amos zeigt, eine solche Besorgnis ganz fern, und aus Amos 5, 18—20 scheint sogar hervorzugehen, dafs die zünftigen Propheten kühne Hoffnungen für die Zukunft hegten und nährten. Amos wurde verlacht und vertrieben, er steigerte seine Drohungen nur noch mehr und — etwa 40 Jahre später versank wirklich das nördliche Reich im Abgrund, und auch Juda wurde schon etwa 30 Jahre später, bei Gelegenheit einer politischen Verwicklung, den Assyrern tributär. Für diese, durch die Geschichte so auffällig bewahrheitete Weissagung hat sich Amos nicht auf frühere prophetische Autoritäten berufen, sondern allein auf Inspiration — „Jahve nahm mich von den Schafen weg, damit ich gegen das Haus Israel weissagen solle“. Diesen Untergang Israels aber schaut Amos im Zusammenhang mit einem verheerenden und vernichtenden Zuge, welcher aufser dem heiligen Volke auch den Aramäern, Philistern, Phöniziern, Edomitern und den Söhnen Lots droht. Wie er den Israeliten eine Deportation über Damaskus hinaus in Aussicht stellt, so weissagt er den Aramäern das Exil nach ihrem alten Stammland Kir, den andern Völkerschaften wie den Phöniziern und Edomitern die Einnahme ihrer Hauptstädte, den Ammonitern das Exil, den Moabitern und Philistern völliges Verderben. Wirklich sind die Aramäer nach

Kir exiliert worden laut II. Reg. 16, 9, und die andern Völkerschaften haben jedenfalls in nächster Zeit unter den assyrischen Angriffen schwer zu leiden gehabt, wenn sie auch nicht völlig ausgerottet wurden.

Nach Amos ist seine Drohung von Hosea aufgenommen, soweit sie sich gegen Israel und Juda richtete. Und wird bei Amos das Volk, welches die Zuchtrute Jahves über Israel schwingen soll, noch nicht genannt, so tritt es bei Hosea mit Namen hervor: es sind die Assyrer, die bedrohlich immer weiter nach Westen zuschreiten. Mit dieser Macht tritt bei Hosea noch eine andere in gefährliche Conkurrenz, nämlich die Ägypter, so dafs er an einzelnen Stellen beide zugleich dem heiligen Volke als Henker in Aussicht stellt. Ähnliches findet sich auch in den ersten Weissagungen des Jesaia: Kap. 7 sieht er sich die West- und Ostmacht in Judäa treffen und das Land in eine Wüstenei verwandeln. Wirklich haben bald ägyptische, bald assyrische Invasionen in den letzten Decennien des achten Jahrhunderts Frieden und Wohlstand Palästinas mehrfach bedroht.

Rücken Amos und Hosea das nach dem Gericht zu erwartende Heil in transscendente Fernen, scheint letzterer nur von einer Rückkehr des exilierten Volkes nach Kap. 2. 3. 11 die Verwirklichung der Friedensabsichten Gottes zu erhoffen, so tritt bei Jesaia ein neues Moment des Zukunftsbildes ein: die Hoffnung auf einen in Palästina zurückbleibenden Rest. Der Name seines Sohnes Scheârjaschûb, den Jesaia schon im Anfang seiner Wirksamkeit erteilt haben mufs, kann als Devise seiner Zukunftserwartung bezeichnet werden. Dadurch erhält dieselbe einen bedeutend positiveren Charakter, als die seiner Vorgänger. Mag das Gericht auch noch so furchtbar wüten, ein Rest bleibt erhalten, der sich bekehrt und der Zukunft die Hoffnung vermittelt. Die Idee des Restes ist vom Propheten bald enger, bald weiter gefafst worden: zuerst ist er ein Überbleibsel aus Juda, dann wird er zeitenweise sogar mit Juda identificiert, endlich bleibt er auf dem Kern des Volkes, der sich in Jerusalem birgt, haften. Sonderlich hat der Prophet bei der Bedrohung Jerusalems durch Sanherib anno 701 die Erhaltung der Stadt trotz schimpflicher Erniedrigung vorherverkündet. Und wirklich versank Juda nicht mit Nordisrael zusammen im Abgrund, auch Sanherib hat die Stadt nicht erobert. Die Eroberung von Samaria und Damaskus hat Jesaia mehrfach als ganz nahe

bevorstehend geweissagt, wie sie in der That auch eintrafen, den Ägyptern und Philistern hat er schwere Demütigungen durch die Assyrer angekündigt, die mehrfach in jener Zeit eingetreten sind. Und wie er, die Zeichen der Zeit richtig erkennend, dem Ahas eine freundschaftliche Annäherung an Assur dringend widerriet, so hat er, nachdem der König den Assyrern tributär geworden war, beständig vor leichtsinnigen Alliancen mit Ägypten gewarnt: seine Worte sind dem Sinne nach, wenn auch nicht immer völlig buchstäblich durch die Geschichte bewahrheitet worden.

Allerdings ist mehrfach von ihm der Sturz der Assyrer als nahe bevorstehend geschildert und in den Sanheribweissagungen in direkte Beziehung zur wunderbaren Befreiung Jerusalems gesetzt worden. Richtig ist überhaupt, dafs Jesaia bald froher, bald trüber in die Zukunft schaut, demgegenüber erscheint das Zukunftsbild bei Amos und Hosea schärfer umrissen und einfacher, aber hierin spiegelt sich (wie zunächst einmal bemerkt sei) die gröfsere Bewegtheit und der reichere Wechsel der Situationen seiner Zeit. Jene sehen von ihrer Warte aus das Gewitter schwarz und drohend heranziehen, Jesaia leitet das Volksschiff mitten im Sturm, es gilt im Wogengebraus die Klippen und Untiefen zu vermeiden. Und wenn auch der Prophet seinen Kurs genau wufste, so griffen ihm doch fortwährend täppische Hände in das Steuer und die Segel, so dafs das Schiff oft nur haarscharf an den gefahrdrohenden Hindernissen vorbeistreifte. Es ist wenigstens verständlich, dafs sich in solcher Zeit ein absolutes Zukunftsprogramm nicht immer aufstellen liefs.

Hieraus begreift es sich auch, dafs sein Zeitgenosse Micha, der mit ihm gemeinsam die Zerstörung Samarias und die wirklich eingetretene schwere Verwüstung der Landschaft Judas vorhersagte, insofern eine Abweichung von ihm zeigt, als er nicht nur die Bedrohung, sondern auch die Zerstörung Jerusalems zu Hiskias Zeit ankündigte. Es hat auch für Jesaia Situationen gegeben, in denen ihm die Möglichkeit einer Rettung Judas höchst problematisch erschien, und diese fallen zuweilen gar nicht entfernt neben Momente, in denen er die Hoffnung hegte, Jerusalem werde dem Unheil entrinnen, so Kap. 22 und Kap. 1, die der Zeit Sanheribs angehören.

Folgen wir dem Gang der Ereignisse weiter, so reiht sich zunächst Nahum an, der in richtigem Verständnis der Zeit-

verhältnisse den anno 606 erfolgenden Sturz Ninives vorherverkündigt hat. Möglich ist es allerdings, dafs sich sein Orakel auf eine ca. 630 stattfindende Belagerung der Stadt bezieht, die damals noch nicht zu ihrer Übergabe führte. Jedenfalls aber hat er richtig gefühlt, dafs die Tage der Räuberhöhle am Tigris gezählt seien. Das Buch Sephanjas beschäftigt sich wahrscheinlich mit dem Skythensturm, der in dem Anfange des letzten Drittels des Jahrhunderts Syrien heimsuchte, über den uns aber sichere Nachrichten fehlen, der Prophet erwartet von ihm eine Reinigung Judas, die er für hochnötig erklärt. Hiermit stellt er sich vorbereitend zur Gerichtspredigt seines jüngeren Zeitgenossen Jeremia, wie er andrerseits in der Vorhersagung des Sturzes Ninives Nahums Weissagung begleitet.

Demnach haben wir von ca. 690—630 eine bemerkenswerte Lücke in der prophetischen Zukunftsschau. Dafs nur äufsere Gründe, nämlich (die nicht einmal ganz sicher bezeugte) Verfolgung der Propheten durch Manasse ben Hiskia sie veranlafst haben sollten, ist nicht anzunehmen. Stand doch auch gegen Jeremia das ganze Volk, ohne ihn am Prophezeien hindern zu können. Oder war der innere Zustand des Volkes so vortrefflich, dafs kein Bufsprediger seine Stimme zu erheben brauchte? Das Gegenteil war der Fall. Oder gaben die politischen Verhältnisse keinen Anlafs, indem sie sich in einer bewegungslosen Stagnation befanden, die jede Weissagung einer Veränderung ausschlofs? Nein — die Zeit war politisch hochbewegt: die Assyrer sind unablässig durch Syrien nach dem Westen gezogen, sie haben das Nilland sich unterthänig gemacht, und ihre Hand lastete schwer auf den westlichen Völkern. Die aufgeworfene Frage beantwortet sich allein durch die Erwägung, dafs erst im Jahre 606 (resp. 608 Schlacht von Megiddo) eine bemerkenswerte Veränderung in den Besitzverhältnissen Syriens sich vollzog. Manasse war den Assyrern tributär wie sein Vater und Grofsvater, das blieb auch nach seinem Tode so, bis die Schlacht von Megiddo das Land auf kurze Zeit an Ägypten brachte: die Prophetie hatte vor dem letzten Drittel des siebenten Jahrhunderts dem Volke nichts wesentlich Neues zu sagen. Dann aber beginnt der Untergang Ninives seine Schatten vorauszuwerfen, und der Skythensturm weckt die Ahnungen bevorstehender grofser Veränderungen in der Seele Sephanjas.

Aber auch Jeremia scheint durch ihn angeregt worden zu

sein. Die ungeheuren Umwälzungen, welche nun bevorstanden, spiegeln sich in seinem Buche vorlaufend wieder. Schon unter Josia hat er den Stab über sein Volk gebrochen und die Zerstörung Jerusalems als Jahves Beschlufs vorhergesagt. Und hatte er im Anfang im allgemeinen von einem Feind aus dem Norden gesprochen, der zum Gerichtsvollstrecker von Jahve bestimmt sei, so bezeichnete er nach der Schlacht von Karkemisch anno 605 die Chaldäer als diesen Gegner. Schon das Jahr 597 brachte die erste Bestätigung dieser Voraussagung, Jojachin wanderte mit dem besten Teil des Volkes ins Exil. Trotzdem behielten die prophetischen Gegner Jeremias die Oberhand. Jerusalem und der Tempel waren ja (wie es schien) allen Drohungen Jeremias zum Trotz stehen geblieben, man fabelte von baldiger Zurückführung der Exilierten und der aus dem Tempel geraubten Geräte.“ Jeremia setzte dem seine feste Überzeugung vom Gegenteil entgegen und behielt Recht. „So ist er über vierzig Jahre lang ein Herold der kommenden Katastrophe gewesen; auch in Einzelheiten hat sich sein intuitiver Vorausblick bewährt: das Volk aus dem Norden, die Chaldäer als Zuchtrute Jahves, der Tod Hananjas, das Geschick Sallums und Jojachins, der Zug des Nebukadnezar gegen Ägypten, die Rückkehr nach 70 Jahren sind Zeugen davon.“ . . . „Und dieses Bewufstsein von seiner göttlichen Sendung hat er festgehalten trotz des Einspruches der Verhältnisse, trotz wütenden Hasses seiner Gegner und bitterster Verfolgung, ja gegen die Eingebungen seines eignen Herzens. Es gehörte ungewöhnliche Charakterstärke dazu, die Bekehrung unter Josia als blofses Scheinwerk zu bezeichnen und das abergläubische Vertrauen auf den Kultus in Jerusalem als Trug zu bekämpfen.

Indessen noch schwieriger wurde es auszuhalten, als zwar nach 608 die Verhältnisse mehr und mehr dem Propheten recht gaben, dafür aber der ganze Hass des Volkes sich über ihn ergofs und sein Leben sogar von den Mitgliedern seiner Familie offen und geheim bedroht wurde.“ Er hat allen diesen Gegnern, besonders auch den fanatischen Kriegspropheten gegenüber die Überzeugung verfochten, dafs Jahve ihn in Wahrheit gesendet habe, und dafs sie lediglich Gedanken ihres Herzens prophezeiten.

Sein Zeitgenosse Ezechiel hat wie Jeremia vom Jahre 592 an den Sturz Jerusalems geweissagt. Auch er vertritt den

jeremianischen Gedanken von einer noch mehrere Jahrzehnte bevorstehenden Herrschaft der Chaldäer bis nach Ägypten hinein.

Mit dem Exil sind ebenfalls eine Reihe von Vorhersagungen ergangen, die sich erfüllt haben. So ist die Einnahme Babels von Habakuk, Pseudojesaia Kap. 13 f., Kap. 21 und von Deuterojesaia vorherverkündet. Deuterojesaia hat deutlich den Cyrus als den Eroberer Babels bezeichnet und die Zurückführung des heiligen Volkes von ihm erwartet, wie sie denn auch trotz Kosters Herstel van Israel eingetreten ist.[1]) Auch die Segenswünsche und Glücksweissagungen, mit denen Haggai und Sacharja den Tempelbau unter Darius Hystaspis begleiteten, sind in Erfüllung gegangen: Serubbabel hat wirklich den Tempel vollenden dürfen. Da Maleachi, wie neuerdings immer allgemeiner anerkannt wird, nicht nach, sondern vor Esra geschrieben hat, so darf man auch behaupten, dafs seine Drohung von einem Gericht über die Priester sich erfüllt hat, nur wurde sie allerdings nicht, wie er erwartete, durch einen Engel, sondern durch Menschen vollzogen.

Überblickt man diesen geschichtlichen Verlauf, so läfst sich eine höchst merkwürdige Bestätigung der Prophetenworte durch die Geschichte nicht leugnen. Freilich ist bei weitem nicht jede Vorhersagung in Erfüllung gegangen, im allgemeinen kann man die Regel aufstellen, dafs, je specieller der Gegenstand einer Weissagung und ihr Charakter ist, umsoweniger sicher ihr Eintreffen konstatiert werden kann. Aber es sind doch auch specielle Vorhersagungen erfüllt worden, und was die Hauptsache ist: die grofsen Krisen und Entwicklungsknoten der Geschichte sind von den Propheten im voraus richtig erkannt worden. Die Frage erhebt sich: wie ist diese auffallende Thatsache zu erklären?

Auf einen blofsen Zufall wird niemand rekurrieren wollen, das wäre mit der absurden Annahme der mechanistischen Naturanschauung identisch: der Makro- und Mikrokosmos verdankten lediglich einem zufälligen Aggregatzustand der Atome ihre Entstehung. — Für allgemeinen Pessimismus einer sinkenden Zeit sehen die Prädiktionen der Propheten wieder zu speciell aus. Zudem ist es zweifelhaft, ob man wirklich das achte und siebente

---

[1]) Zur Widerlegung Kosters vergl. Wellhausen „Die Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil.“ Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften 1895.

Jahrhundert schon als eine sinkende Zeit charakterisieren darf. Die Äufserungen der Propheten entrollen ja ein sehr trübes Bild von dem inneren Zustand beider Reiche, aber man darf nicht vergessen, dafs die Übelstände, welche sie geifseln, mehr oder weniger in allen Staaten des Orients herrschten, weil sie mit der unentwickelten Staatsform der orientalischen Gemeinwesen zusammenhängen, und dafs man demnach mit demselben Recht zu jeder Zeit ähnliche Klagen dort hätte erheben können. Auch haben sich die andern Staaten, denen Amos ebenso wie Israel den Untergang droht, doch noch längere Zeit erhalten aufser den Aramäern, endlich trug an dem Sturz Israels und Judas die verkehrte äufsere Politik ebensoviel Schuld, wie der innere Zustand der beiden Reiche.

Auf jeden Fall ist es verkehrt, die Weissagung, wie Kuenen thut, lediglich aus der Vergeltungslehre der prophetischen Zeit abzuleiten. Richtig ist gewifs, dafs niemals ohne die Rücksicht auf die sittlichen Zustände der damaligen Zeit die Weissagung den Charakter angenommen haben würde, der sie bezeichnet. Dafs aber die Weissagungen ihre selbständige Quelle haben, geht am besten daraus hervor, dafs der Prophet trotz sehr abfälligen Urteils über den sittlich religiösen Zustand des Volkes und herber Gerichtsdrohung ein nahendes Unheil doch als geringfügig oder leicht abwendbar bezeichnen kann. Die beiden deutlichsten Beispiele hierfür sind die Vaticinien des Jesaia während des syrisch-ephraimitischen Krieges und der Zeit des Sanherib. Jesaia urteilt kurz vor jenem Krieg sehr scharf über Juda, so dafs er ihm das Strafgericht in unmittelbare Aussicht stellt, ja Micha kann sogar, lediglich von dem Ingrimm über die Sünde Judas geleitet, in Hiskias Zeit ähnliche Vorhersagungen aussprechen. Trotzdem verweist Jesaia den zitternden Ahas auf den Glauben als den alleinigen Rettungsanker in der Zeit der Not. Ganz ähnlich hat er, trotz heftigen Zorns über den Abfall des Hiskia, die Belagerung Jerusalems durch die Assyrer nur als das Vorspiel zur glänzenden Rettung der Stadt hingestellt. Hier mufs noch ein andrer Faktor als das sittliche Urteil in seine Zukunftsschau hineingespielt haben, und diesen kann man nur in der Vorahnung finden, dafs die äufserste Not, wenn auch im letzten entscheidenden Moment, von Jahve werde gewendet werden. Ebensowenig ist der Feind aus dem Norden bei Jeremia nur aus der Vergeltungslehre des Propheten erklärlich, und ein blofser Moralprediger

würde schon die ägyptische Invasion unter Necho als die Katastrophe angesehen haben, während Jeremia ihr ebenso ruhig gegenübergestanden zu haben scheint, wie dereinst Jesaia den verbündeten Syrern und Ephraimiten. Ebensowenig ist Cyrus als Retter der Juden bei Deuterojesaia einfach aus dem sittlichen Urteil des Propheten abzuleiten.

Nun wohl, wird ein entschlossener Skeptiker sagen, so handelt es sich um die geheimnisvollen Kräfte der Vorahnung, die gerade bei noch unentwickelteren Völkern eine viel bedeutendere Rolle zu spielen pflegen, als bei hochgebildeten Nationen. Die Propheten waren Kassandranaturen, in einer für uns nicht mehr verständlichen Weise ausgerüstet, um mit vorahnender Empfindung das Kommende zu ergreifen. Ja, wir brauchen solche geheimnisvollen Kräfte nicht einmal bei allen Propheten anzunehmen, es genügt, sich den Schafzüchter Amos als ekstatischen Psychiker vorzustellen. Nachdem er, gestützt auf seine prophetische Autorität, einmal den Gedanken der unabwendbar herannahenden Katastrophe unter das Volk geworfen hatte, ist es psychologisch erklärlich, dafs sein Beispiel Nachahmer fand, dafs auch andere, ähnlich denkende Männer diesen Gedanken aufgriffen und durch Wort und Schrift weiter verbreiteten. Indessen ist hier doch der Einwand zur Hand: sehen die Nachfolger des Amos wie blofse Epigonen aus? Fehlt ihnen die Kraft der Ahnung, die jenen auszeichnet? Haben sie sich nicht wie er auf göttliche Offenbarung berufen? Und ist von ihnen der Gedanke des Amos einfach reproduciert worden? Ist es nicht auffallend, dafs sie unter veränderten Verhältnissen die Weissagung mit neuen Ideen erfüllt haben, an die Amos gar nicht gedacht hatte? Vielmehr: war Amos mit der Kraft der Ahnung begabt, so sicher auch sie, die eine Annahme hat notwendig auch die andre zur Folge. Und wenn — dann ergiebt sich eine so merkwürdige Häufung ahnungsvoller Interpreten der damaligen Geschichte, dafs sich aufs neue die Frage erheben mufs: ist das ein reiner Zufall? Jedenfalls steht, wie auch Dillmann in dem Artikel Propheten des Schenkelschen Bibellexikons hervorgehoben hat, diese Erscheinung so einzigartig in der Geschichte da, dafs, wenn irgendwo dann hier, die Annahme einer göttlichen zweckvollen Leitung der Weltgeschicke den Anspruch darauf hat, gehört zu werden. Wenigstens bekenne ich, Kuenens Standpunkt nicht zu verstehen, der sich den Glauben an Gott in der

Geschichte nicht nehmen lassen will und sich dennoch weigert, ihn an diesem Punkt in den Gang der Ereignisse eingreifen zu lassen. Und warum? Um Kuenens Gesamtanschauung willen! Pafst aber in diese überhaupt Gott als „der weise und gütige Versorger seiner Menschenkinder," so ist die Weigerung Kuenens, sein Walten in der Geschichte dieser Tage anzuerkennen, eine wunderliche Inconsequenz.

Zu der Annahme, dafs Gott hier vernehmlicher als sonst in der Geschichte redet, liegt noch eine andre Veranlassung vor, nämlich die Bedeutung der Prophetie für die christliche Kirche. Zieht man auch die messianische Weissagung im engeren Sinn, über welche unten zu sprechen sein wird, von den Weissagungen tieferer religiöser Bedeutung ab, so bleibt doch unleugbar die Thatsache bestehen, dafs die Propheten eine dereinstige volle Offenbarung der Liebe und Barmherzigkeit Gottes (zunächst an Israel) vorhergeschaut haben. Einst giebt es wirkliche Sündenvergebung, Reinigung, Gottwohlgefälligkeit, Heiligung des Lebens, nicht sowohl auf den Anstrengungen der Menschen, als auf Gottes Erbarmen beruhend. Gott schliefst einen neuen Bund mit Israel, das Herz des Volkes wird dann umgewandelt, oder Gott ändert doch sein Verhältnis zum Volk so, dafs diesem das Gesetz nicht mehr als starre Norm gegenübersteht. Gott teilt sich dem Menschen unmittelbar mit, so dafs jeder seinen Willen erkennt, seinem Gewissen lebt, und man keine Propheten mehr braucht. Dann bemüht man sich nicht mehr um sinnliche Vermittlungen, die Bundeslade ist wertlos geworden, ihrer wird nicht mehr gedacht. — Auch die Heiden sollen am Reich Gottes teilnehmen, die Thora wird von ihnen gesucht und anerkannt, infolge ihrer willigen Beugung unter Gottes Zucht entsteht ein grofses Friedensreich auf der Erde. Israel ist zum Propheten der Gotteswahrheit an die Heiden bestimmt, im Dienst eines allgemeinen, auch die Heiden umfassenden Versöhnungsratschlusses Gottes sind ihm seine Leiden auferlegt. Jahve selbst sucht in der Endzeit sein Volk heim, weilt als sein König unter ihm, damit ändert zugleich die Natur ihre Art, das goldene Zeitalter kehrt wieder, wo der Wolf beim Lamme lagert und der jung Gestorbene im Alter von hundert Jahren dahinfährt, ein neuer Himmel sich über der neuen Erde ausspannt. Es läfst sich nicht leugnen, dafs das alles keine Träume sind, sondern Vorahnungen wirklich kommender Realitäten, wie sie teils im

Christentum sich schon verwirklicht haben, teils durch das Christentum sanctioniert wurden und so ein Bestandteil fester religiöser Hoffnung für alle Gläubigen geworden sind. Gewiſs ist alles dies noch gewissermaſsen eingehüllt von fleischlich gearteten, partikularistisch gedachten Erwartungen. Aber der Kern geht doch weit über diese an Bedeutung hinaus und legt Zeugnis für eine besondere göttliche Sendung der Propheten ab.

Auch das Bewuſstsein der Propheten, von Gott gesendet zu sein, will erwogen werden. Kuenen selbst gesteht ihnen besonders hervorragende Frömmigkeit und sittlichen Ernst zu. Eine absichtliche Täuschung ist nach Lage der Sache vollkommen ausgeschlossen. Dabei erregt der hohe Stand ihrer Intelligenz und die von ihnen erreichte Stufe klarster religiöser Erkenntnis, feinsten sittlichen Urteils Kuenens Bewunderung. Ist es glaublich, daſs sich diese Männer selbst getäuscht haben? Die Geschichte bestätigt in wichtigen Fällen ihre Selbstbeurteilung, unser sittliches Urteil muſs sich dem Gott beugen, mit dem sie in nächster Beziehung gestanden zu haben behaupten, unsere religiöse Überzeugung hat die nächste Verwandtschaft mit der ihrigen, Kuenen selbst nennt sie Vorläufer des Christentums und pflichtet ihrem „ethischen Monotheismus“ bei. Und obgleich es nie an solchen unter ihren Volksgenossen gefehlt hat, welche an ihre Worte glaubten, so haben sie um ihre göttliche Berufung einen scharfen Kampf ausfechten müssen und Spott und Hohn, Fluch und Verfolgung, Lebensbedrohung, wohl auch den Tod auf sich genommen, nur um nicht ihre feste Überzeugung aufgeben zu müssen, daſs Gott durch sie rede. Und doch sollen wir ihnen die Grundlage ihres Auftretens, für die sie mit ihrem ganzen Volk gekämpft haben, entziehen, indem wir mit Kuenen behaupten: Der Streit des Jeremia mit dem falschen Propheten ist gegenstandslos gewesen. Wohl vertrat er die höhere Religionsstufe, aber mit Gott hat er nicht in näherer Beziehung gestanden, als einer von ihnen.

Demnach hätte er sich über sein persönliches Verhältnis zu Gott auffallend getäuscht und statt sein Leben lang einen völlig aussichts- und gegenstandslosen Kampf zu führen, hätte er sich lieber lediglich die Verbreitung der höheren Religion angelegen sein lassen sollen. In der That scheint Kuenen eine Selbsttäuschung anzunehmen, wie sie bei schöpferischen Genien, denen das Gefühl einer providentiellen Sendung inne wohne, sehr na-

türlich erscheine. Seien doch derartige Heroen aus den Verhältnissen und Voraussetzungen ihrer Zeit nicht einfach abzuleiten, der Heros steige unmittelbar aus den unergründlichen Tiefen auf, denen das Menschenleben und Menschenwesen seinen Ursprung verdanke — dieses Bewusstsein mache sich in dem Gefühle Luft, von Gott herzustammen und den Durchschnittsmenschen als Führer gesendet zu sein. Indessen ist das Bewufstsein göttlicher Sendung keineswegs allen oder auch nur den meisten „Heroen“ eigentümlich, und, wo es vorhanden ist, von dem der Propheten sehr verschieden. Nicht auf göttliche Offenbarungen berufen sich die Heroen, sondern sie schliefsen aus ihren geschichtlichen Wirkungen darauf, dafs Gott mit ihrer Ausrüstung und Sendung besondere Absichten verfolgt: eine begreifliche Steigerung des Bewufstseins, das jeder religiöse Mensch hat, der vielen anderen unentbehrlich zu sein sich rühmen darf. Mögen also auch die Propheten jenen Genien beizuzählen sein, so tritt hier zu jener genialen Begabung noch etwas Specifisches hinzu, das uns nötigt, sie anders zu beurteilen als jene. Man entgegne hierauf nicht, das Bewufstsein, Gottes Offenbarung zu bringen, sei weiter nichts als das natürliche Correlat jeder religiösen Genialität, sobald man sich auf einen anderen Boden als den der eigenen, von den Vätern her heilig gehaltenen Religion versetze, verstehe sich das für jeden von selbst: es werde einem christlichen Theologen nicht einfallen, den Anspruch des Muhammed auf göttliche Sendung anzuerkennen. Hier sei man sofort mit dem Urteil fertig, dafs Muhammeds Offenbarungen entweder erlogen oder eingebildet gewesen seien, während man die religiöse Genialität des Wüstenpropheten gelten lasse. Indessen ein solches Urteil einfach auf Grund seines christlichen Glaubens ohne Motivierung abgeben, hiefse das Gegenteil von historischer Gerechtigkeit üben. Aber allerdings mufs jede sorgfältigere Prüfung des Lebenswerkes Muhammeds zu dem Ergebnis führen, dafs seit der Übersiedelung nach Medina und dem Bündnis mit den Medinensern und seit der schroffen Abkehr von den Juden, von göttlicher Offenbarung bei Muhammed nicht die Rede sein kann. Muhammed ist im letzten Jahrzehnt seines Lebens der berechnende Politiker, der blutdürstige, rücksichtslose Selbstherrscher, der schrankenlose Verehrer des schönen Geschlechts, der seine Leidenschaften, wenn es nötig ist, auch durch göttliche Aussprüche rechtfertigen läfst. Was Nöldeke auch über das wahre Prophetentum Muhammeds

reden mag, es bleibt dabei: Muhammed war ein falscher Prophet, seine vermeintlichen Offenbarungen und seine ganze Prophetenlaufbahn bestehen, gegen die alttestamentliche Prophetie gehalten, die Probe nicht. Dafs er eine höhere Wahrheit kannte, hat er in Mekka bewiesen; man kann demnach das Ende seiner Prophetenlaufbahn nur als Abfall beurteilen, und gerade darauf beruht das Widerliche seiner Erscheinung, dafs er trotzdem von Offenbarungen sprach. Wenn man sich vergegenwärtigt, welche herben Urteile sich ein Prophet wie Ezechiel hat gefallen lassen müssen, nur weil man von ihm zu sagen wufste, er als jerusalemischer Vollblutpriester habe die durch die Geschichte vollzogene Degradation der Leviten unter die Priester hinterher prophetisch gerechtfertigt, so berührt die Glorificierung Muhammeds seitens der scheinbar vorurteilsfreien historischen Kritik eines Nöldeke höchst wunderlich. Einen unlautern Menschen macht man zum halben Heiligen, nur um den Abstand zwischen ihm und den wirklichen „Heiligen Gottes" nicht anerkennen zu müssen.

Dafs es eine religiöse Genialität giebt, soll nicht geleugnet werden, gewifs war Luther eine religiösere Natur als Erasmus, und auch in Muhammed läfst sich eine Anlage in dieser Beziehung nicht verkennen: die furchtbaren Kämpfe um die Wahrheit, die er auf dem Berge Hirâ vor seinem Auftreten durchmachte, bieten eine gewisse Parallele zu dem Ringen Luthers in der Klosterzelle. Woher der Drang dieser Heroen, mit Gott ins reine zu kommen, der Tausenden ihrer Zeit- und Volksgenossen vollkommen fern lag? Aber der klägliche Bankerott, in welchem ein Mann wie Muhammed geendet hat, ist der Beweis dafür, dafs die religiöse Genialität allein noch keinen Propheten macht. Wo sie sich mit ekstatischer, auch hellseherischer Anlage und ernstem Heiligungsstreben verbindet, können allerdings Gestalten entstehen, die den Propheten sehr ähnlich sehen, wie die vielfach sogenannten Propheten des ausgehenden Mittelalters, ein Franz v. Assisi, eine Caterina von Siena und Jeanne d'Arc, ein Savonarola. Doch ist der letzte über sein Prophetentum nicht völlig sicher gewesen (K. Hase, Neue Propheten p. 127 f.) und schliefslich an sich selbst irre geworden (ibid. p. 129 f., 140). Die Jungfrau von Orleans ist zwar ein vortreffliches Beispiel dafür, wie mächtige, aus der Tiefe des Volkslebens auftauchende Bewegungen in reinen und religiösen Gemütern ekstatische Erregungen hervorrufen können, und die theokratische Grundlage

ihres Berufsbewufstseins (Hase p. 82) bietet, verbunden mit der Reinheit und Festigkeit ihrer Überzeugung, eine gewisse Analogie zu den Propheten, dennoch hat sie sich niemals selbst denselben beigezählt. Franz und Caterina aber scheiden sich dadurch sehr bestimmt von den Propheten, dafs die Verzückung bei ihnen aus der Besorgnis um das eigene Seelenheil hervorgeht, daher zunächst als Selbstzweck betrachtet wird und zu ungesunden Steigerungen des Seelenlebens führt. Recht instruktiv ist, wenn es an der paulinischen Regel über das Zungenreden gemessen wird, dafs sich Franz erst auf die Entscheidung seiner Gewissensräte widerwillig zum Predigen entschlofs, statt beständig dem Gebet obzuliegen (Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen II 2, p. 566 f.), der Titel „véritable prophète“, den ihm Sabatier (François d'Assise 1894 VII) verleiht, ist daher ebenso unberechtigt, wie seine Zusammenstellung mit Jeremia und dessen anfänglicher Weigerung, prophetisch aufzutreten. Und wenn Katharina von Hase (Cater. von Siena p. 32 f.) das Zeugnis empfängt, in reiferen Jahren den Verzückungen und Visionen objektiver gegenübergestanden zu haben, wenn sie später prophetisch richtend und entscheidend, friedenstiftend und beratend in den Gang der Welt- und Kirchenhändel eingegriffen hat, so that sie das als sorgende Christin aus dem Geist heraus, der alles richtet, selbst aber von niemand gerichtet wird. Will man, um eine Brücke zwischen ihr und den Propheten zu schlagen, diesen Geistesbesitz als ein Erbteil von den alten Propheten her bezeichnen, so ist nichts dagegen zu erinnern. Nur mufs man sich gegenwärtig halten, dafs dieser Geist ein allgemeiner Besitz der wahrhaft gläubigen Christen und unabhängig ist von besonderen Offenbarungen. Jede ähnlich begabte und geführte ernste Christin hätte auch ähnlich wirken können, wie die Färbertochter aus Siena.

Aber allerdings, und hiermit kommen wir zum letzten Argument für die göttliche Sendung der Propheten: die Leugnung einer wirklichen Gottesgemeinschaft dieser Männer führt notwendig dazu, jede reale Gemeinschaft der Seele mit Gott in Abrede zu stellen. Was einen Jesaia zum Glaubensprediger machte in schwerer Zeit, was einen Jeremia aufrecht erhielt in seinem Lebenskampfe, was ihn und einen Hiob vor der Verzweiflung bewahrte, als Gott durch die Verhältnisse sein Verdammungsurteil ausgesprochen zu haben schien, was den Dichter des

73. Psalms fröhlich machte, auch wenn Leib und Seele verschmachteten, das ist nicht blofs eine religiöse Idee gewesen. Es war vielmehr dieselbe religiöse Erfahrung, die einen Paulus gewifs machte, dafs nichts ihn scheiden könne von der Liebe Gottes, die einem Luther die feste Überzeugung gab, „dafs man wohl tausendmal darüber hinstürbe.“ Gründet sich diese Erfahrung nicht auf eine Wirklichkeit, giebt es überhaupt nur ein Denken über Gott und keine Erfahrung von Gott, dann schwebt auch das Glaubensleben der edelsten Vertreter des Christentums in der Luft.

Das sind eine Reihe kräftiger Instanzen, die den Anspruch der Propheten auf göttliche Offenbarung stützen und bei der Kuenenschen Verhandlung wohl schärfer hätten berücksichtigt werden sollen. Das Bestreben, Kuenen zu rektificieren, hat auch Fr. E. König die Feder geführt, der in seinem Offenbarungsbegriff des A. T.s, Leipzig 1882, 2 Bde., die Thatsächlichkeit göttlicher Inspiration der Propheten zu erweisen versuchte. Leider aber ist dabei der Ton, wie mir scheint, auf eine reine Nebensache gelegt worden. Gewifs ist es wichtig, dafs König — gegenüber dem sonstigen Hin- und Herreden über die Prophetie — einmal nachdrücklich auf die Selbstbeurteilung der Propheten aufmerksam machte: „Die Propheten sind sich bewufst, Wunder thun zu können,“ § 6, „sie fühlen, dafs sie der ganzen Heilsgemeinde überlegen sind, sie wissen sich als Sprecher Gottes ausgerüstet mit seinem Geiste“ § 11. Für bedeutsam, wenngleich für schief, halte ich auch die Erörterung der zweiten Hauptaussage der Propheten § 14—20: „Zeigen und Sprechen Gottes gewähren uns den Offenbarungsinhalt.“ Hier wird von König der supernaturale Ursprung aller Visionen, da in ihnen sich für den Propheten der sonst transscendente Welthintergrund öffne, und die direkt göttliche Provenienz aller Gottesworte, die als wirkliche Laute an das Ohr des Propheten schlagen sollen, behauptet. In § 21—27 erörtert König die dritte Hauptaussage der Propheten: „nicht das eigene Herz ist die Quelle unserer Weissagung.“ Hier wird jede psychologische Vermittlung bei Entstehung des Gottesworts abgewiesen: der Prophet ist beim Offenbarungsempfang rein passiv, wie ein Diener, der einen Befehl bekommt. Eine Mitwirkung des Menschengeistes, wie sie, nach dem Vorgang von Schleiermacher und Rothe, von H. Schultz,

Riehm, Bertheau zum Zustandekommen der Offenbarung gefordert wurde, ist auszuschliefsen. Aber — wenn auch die Ausführungen Königs sicher das Verdienst haben und haben werden, den Leser schärfer in das Studium der Prophetenschriften selbst hineinzutreiben, so ist er doch weit entfernt, durch die sinnliche Auffassung des Wortes Gottes als eines das Trommelfell des Propheten berührenden artikulierten Schalles und die These von dem sich in der Vision dem Menschenauge öffnenden Welthintergrund die göttliche Sendung der Propheten wirklich gesichert zu haben. Mit Recht haben schon vor ihm Oehler und Riehm die prophetische Gottesgewifsheit mit der Gebetserhörung auf eine Stufe gestellt und betont, dafs der Mensch auch innerlich in einen Verkehr mit Gott treten und seines Willens gewifs werden könne. Ähnlich sagt v. Orelli P. R. E. Art. Weissagung p. 725: „es zeigt diese Behauptung“ (Königs gegen Oehler und Riehm), „dafs König sich eine reale Einwirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen, wodurch der Empfänger der Göttlichkeit solcher Offenbarung gewifs wird, ohne sinnliche Vermittlung nicht denken kann, ja das eigentlich überzeugende Moment nicht im Geistigen sondern im Sinnlichen sucht. Er meint, bei einem blofs innerlichen Vorgang hätten die Propheten das göttliche Wort von der Stimme des eigenen Herzens nicht sicher unterscheiden können. Dies ist ein das Walten des göttlichen Geistes beeinträchtigendes Vorurteil. Auch darf nicht übersehen werden, dafs sinnliche Eindrücke vor der Gefahr der Selbsttäuschung keineswegs sicher stellen. Es giebt Hallucinationen des Gesichts, aber auch des Gehörs. Wir erinnern in letzterer Hinsicht nur an Muhammed.“ . . . Und sehr richtig p. 724 . . . „Wir werden weder aus dem Wesen der Prophetie a priori folgern können, dafs die Visionen und Offenbarungen der Gottesstimme blofs innerlich vernommen wurden, noch dafs dieselben, so gewifs sie objektiven Charakter hatten, durch die äufsern Sinne sich vermittelten. In welchem Mafse die äufsern Gesichts- und Gehörsorgane, die Augen- und Ohrennerven durch jene Eindrücke in Mitleidenschaft gezogen werden, ist mehr ein physiologisches als theologisches Problem.“ Überhaupt liegt dem Versuche Königs, jede Vermittlung der prophetischen Offenbarungen abzulehnen, um sie als reine Äufserungen Gottes auffassen zu können, eine doketistische Vorstellung von der Offenbarung zu Grunde, die der geschichtlich vorliegenden Kundgebung Gottes im Alten und

Neuen Testament widerspricht und in ihrem innersten Wesen heidnisch ist. Wie „das Wort“ nicht in einem Scheinleib auf der Erde wandelte und Scheinworte zu den Menschen sprach, sondern Mensch ward, als Mensch zunahm an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen, menschlich dachte, empfand, redete, handelte und litt, so hat Gott im Alten Testament durch Menschen, die seines Geistes voll waren, geredet, sonst wäre ja wohl das Wort eines Jesaia im eigentlicheren Sinne Wort Gottes als das Wort Jesu. Und wie der Sohn Gottes in Knechtsgestalt auf Erden wandelte, so dafs man an ihm irre werden und ihn verwerfen konnte, und nur die Gläubigen, aber auch sie nur im Glauben, wufsten, dafs göttliche Herrlichkeit hinter der unscheinbaren Hülle schimmerte, so zeigt auch das Wort der Propheten die Spuren seiner menschlich irdischen Entstehung, nicht nur in der Form, sondern auch im Inhalt. Hier ist es König nicht entfernt gelungen, die festen Bollwerke zu zerstören, die Kuenen um seine Position aufgeführt hat. Im Gegenteil schadet er dem Glauben an das prophetische Wort nur, indem er Prätensionen erweckt, die hinterher in keiner Weise befriedigt werden.

Denn — wenn wir mit König die prophetischen Worte oder auch nur den ihnen zu Grunde liegenden Hauptinhalt (cf. unten) als ipsissima verba Dei auffassen, so müssen sie sich jedenfalls vor dem Urteil der Geschichte als absolute Wahrheit, auch in den Vorhersagungen erweisen. Und hier wird man Kuenen in Bezug auf die Weissagungen gegen die Heiden, auch wenn man von seinen Resultaten eine Reihe von Abstrichen macht, zugeben müssen, dafs viele dieser Orakel nicht erfüllt worden sind. Streicht man noch alle diejenigen, bei denen nur eine teilweise, aber keine wörtliche Erfüllung stattgefunden hat, so vermehrt sich die Zahl der unerfüllten Orakel ins Beträchtliche. Man hat ihr Nichteintreffen aus dem hypothetischen Charakter der Weissagung zu erklären versucht. Über das Berechtigte dieser Erklärung, sofern es sich um Aussprüche über Israel handelt, wird weiter unten zu reden sein. Auf die Orakel gegen die Heiden aber trifft diese Erklärung nicht zu. Denn Aussprüche über die Zukunft, die nur als Alternativen oder hypothetisch gegeben wären, würden keine Weissagungen mehr sein, da eine nur bedingungsweise Enthüllung der Zukunft eben keine Enthüllung

mehr ist.[1]) Soll aber (wie hier) die Bedingung, unter der die Weissagung sich erfüllen wird, ein bestimmtes sittliches Verhalten des Offenbarungsgegenstandes sein, so hat das Aussprechen einer hypothetisch gemeinten oder gefafsten Weissagung nur dann einen Sinn, wenn entweder der Offenbarungsgegenstand mit dem Offenbarungsempfänger identisch ist, so dafs die Weissagung auf ihn eventuell die beabsichtigte sittliche Wirkung hervorbringen kann, oder wenn der Offenbarungsempfänger wenigstens das sittliche Verhalten des Offenbarungsgegenstandes kontrollieren kann, um sich eventuell über den Grund des Nichteintreffens des Orakels Rechenschaft geben zu können. Beides ist bei den Weissagungen über die fremden Völker in den meisten Fällen ausgeschlossen, da diese nur selten von den betreffenden Orakeln etwas erfuhren, und Israel, das diese Offenbarungen empfing, nur hier und da die Gründe ihres Eintreffens oder Ausbleibens erkennen konnte. Die Orakel wären besser unausgesprochen geblieben, um die Propheten nicht dem Spott auszusetzen, als hätten sie blofse Einbildungen geweissagt, besonders da sie gerade hier nur selten die Bedingung ausgesprochen haben würden, unter der allein ihr Wort gelten sollte. Obgleich diese Weissagungen meist sehr ernsthaft apodiktisch ausgesprochen waren, haben sie sich nicht erfüllt und können aber unmöglich von Gott direkt herrühren, sondern sind jedenfalls durch die Subjektivität des Propheten mitbedingt. Ist das aber für einen nicht ganz geringen Teil der prophetischen Aussprüche anzunehmen, der sich formell, d. h. in der Art, wie er auf Gott zurückgeführt wird, von den andern Weissagungen nicht unterscheidet, so wird das auch für alle wahrscheinlich.

Wir schliefsen hier die Besprechung der messianischen Weissagungen im engeren Sinne oder wie sie von Bertheau, Jahrbüch. für deutsche Theologie 1859 und 1860, genannt sind: die Weissagungen „von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Lande“ an. Kuenen behauptet, sie seien insgesamt nicht erfüllt, Bertheau sucht die Erfüllung einzelner, wie der die Rückkehr aus dem Exil verheifsenden, zu retten, giebt aber in Bezug auf die meisten die Nichterfüllung zu. Auch der sogenannte biblische Realismus urteile so, indem er ihre Realisierung von der Zukunft

[1]) Mit Recht urteilten Tholuck p. 139, Kueper p. 77, dafs mit dem ganz allgemein ausgesprochenen Kanon der Bedingtheit der Prophetien nicht blofs der Begriff der Prädiktion, sondern auch von Weissagung illusorisch werde.

erwarte; wer dieser Auskunft sich nicht anschliefsen könne und doch den göttlichen Ursprung der Weissagung retten wolle, für den bleibe nur die Erklärung, dafs sie wegen der Sünde Israels nicht erfüllt seien, denn in Bezug auf das heilige Volk könne jedenfalls die Weissagung nur hypothetisch gemeint sein. Ich gebe Bertheau darin Recht, dafs der biblische Realismus auf keinen Fall dieses Rätsel löst, es ist undenkbar, dafs Gott die geistige Religionsstufe, welche die Offenbarung im Christentum geschaffen hat, am Ende der Tage wieder auf den überwundenen Standpunkt des Alten Testaments zurückschrauben könne, der Tempel in Jerusalem mit seinem äufseren Dienst kann nur nach Menschenwillkür, aber nicht nach Gottes Weltplan wiedererstehen, oder Christus ist umsonst gestorben und Paulus hat umsonst gelebt.

Wiederum haben die Realisten es mit Fug abgelehnt, die sinnlich kräftigen Farben, in denen diese Zukunftsbilder gehalten sind, zu blofsen Darstellungsmitteln und Einkleidungen zu verflüchtigen oder gar die haarsträubende Auskunft zu befolgen, dem Propheten sei die geistliche Zukunft nur verständlich gewesen in sinnlicher Form, darum habe Gott in seiner Offenbarung diese gewählt. Hiermit wird gegen das oberste, ehrliche Auslegungsprincip gesündigt, die Worte in ihrem einfachen buchstäblichen Sinn zu nehmen. Was Gott alles unter fleischlichen Weissagungen verborgen haben könne, ist eine unlösbare Frage, wollte er aber durch den Propheten ein geistliches, innerliches Gottesreich verkündigen lassen, so durfte das nicht in einer diesem Zweck diametral entgegenlaufenden Weise geschehen. Wollte Gott verkündigen: künftig giebt es weder Juden noch Griechen, weder Knecht noch Freien, so durfte er nicht eine Zeit in Aussicht stellen, in der die Juden von Griechenblut trunken sein und die Könige in Ketten vor Israel herziehen würden, während die Bewohner Jerusalems über die geknechteten Heiden herrschen dürften. Man stelle dem nicht die geistlichen Hoffnungen des Propheten von Israel dem leidenden Gottesknecht und den Israeliten als künftigen Priestern Jahves entgegen und postuliere, jene Verheifsungen müfsten nach diesen verstanden werden. Israel ist nur für die prophetische Gegenwart der leidende Gottesknecht, hinterher der triumphierende, der die Beute der Heiden teilt. Und Jes. 23, 18 zeigt, dafs auch das Priestertum seinen äufseren Glanz hat, dafs der Prophet also in Gedanken recht wohl beides vereinigt haben kann, den hohen gött-

lichen Beruf und die glänzende Weltstellung des heiligen Volkes. Aber auch der von Bertheau eingeschlagene Weg erscheint ungangbar, wenngleich seine Behauptung vom hypothetischen Charakter der Weissagung hier besser zutrifft, als vorher, wo es sich um die Heiden handelte. Zuvörderst nämlich kommen wir durch Bertheaus Erklärung nicht über diejenigen Stellen hinweg, in denen eine im Vergleich zum Christentum niedere Religionsstufe für die Zukunft in Aussicht genommen sein würde. Die hohe Bedeutung des jerusalemischen Tempels in der Endzeit ist ein fester Zug dieser Zukunftserwartungen, die Frage gar nicht abzuweisen: kann Gott, wenn diese Weissagungen direkt auf ihn zurückgehen, jene Vorhersagung ernsthaft gemeint haben? Wäre die Abrogierung des Tempeldienstes nicht erfolgt, wenn Israel Jahve treu geblieben wäre, ist also die Sünde des heiligen Volkes der Grund dazu geworden, dafs die höchste, geistigste Religionsstufe erreicht ist? Solche Absurditäten sind offenbar nicht erwägenswert. Auf derselben Linie liegt Ezech. 40—48; dafs der Offenbarung Gottes alle diese kleinlichen Mafsbestimmungen und cerimoniellen Einzelheiten ihren Ursprung verdanken sollen, ist undenkbar, die Zeiten sind hoffentlich für immer vorüber, in denen man diesen Bauplänen Offenbarungswert und womöglich eine allegorische Bedeutung beilegte. Und was die anderen Weissagungen anlangt, so spricht ein doppeltes gegen Bertheaus These: die grofse Schwierigkeit, die sie seiner Zeit Jesu und dem Christentum bereitet haben, denn das Volk hatte ein gewisses Recht, sich auf seine Propheten zu berufen, die nicht einen leidenden, sondern einen siegenden und triumphierenden Messias und ein glänzendes Reich geweissagt hatten. Welche unendliche Verwirrung der Begriffe, wie schwierig für den Einzelnen, die rechte Einsicht in den Zusammenhang der göttlichen Heilsveranstaltung zu gewinnen! Es ist nicht anzunehmen, dafs Gott seinem Sohne ein solches Hindernis selbst geschaffen haben solle. Aber bedurfte nicht Israel im Gegensatz zur Gerichtspredigt solcher Tröstungen? Würde das Volk die furchtbare Schwere der göttlichen Züchtigungen, die es im Grunde für die anderen Völker mit erlitt, haben ertragen können, wenn ihm nicht die göttliche überströmende Liebe zugesichert worden wäre? Gewifs bilden diese Verheifsungen künftiger Reichsherrlichkeit die Kehrseite der furchtbaren Gerichtsdrohung, aber ist damit ihre Überschwenglichkeit gerechtfertigt? Weniger

wäre mehr gewesen, denn die fortwährende Wiederholung dieser glänzenden Vorhersagungen mufste eine fortdauernde Enttäuschung des Volkes bewirken, also das genaue Gegenteil von demjenigen, was die Trostweissagung bezweckte. Hiermit sind wir an den zweiten, Bertheau widerlegenden Punkt gekommen. Es ist die unendliche Häufigkeit dieser Weissagungen, die fast bei keinem Propheten fehlen. Mag man diese Wiederholung als ein Zeichen der unendlichen Liebe und Herablassung Gottes ansehen, so ist doch seine Liebe kein blinder Trieb, er wufste in seiner Weisheit, wie hypothetisch und unsicher die Erfüllung dieser Weissagungen war. Und doch legt er sie fast jedem Propheten aufs neue in den Mund, das scheint mir unbegreiflich. Man lese die Segen- und Fluchsprüche des Deuteronom., hier bilden die messianischen Verheifsungen nur die äufserste Spitze, zu welcher sich die Phantasie des Gesetzgebers erhebt, durch dieses Verfahren kam die göttliche Liebe und Herablassung zum vollen Ausdruck, ohne dafs doch gefährlich trügerische Hoffnungen im Volk geweckt werden. — Auch hier ist wieder die Empfindung des Propheten deutlich als Quelle der unerfüllten Weissagung erkennbar. Richtig erkennt er zwar, dafs sein Volk noch einmal zu grofsen Dingen bestimmt ist, dafs es nicht untergehen kann. Aber kann dieses künftige Bestehen ein schimpfliches sein? Das ist unmöglich, vielmehr: durch die göttliche Offenbarung, die ihm zu teil wurde, ist es so hoch über die anderen Völker hinausgehoben, dafs ihm eine ehrenvolle Stellung unter den Nationen für später gesichert ist. Auch die wertvolle und gewifs gottgewirkte Ahnung lag zu Grunde, dafs, wie Israel kraft göttlicher Erwählung das Offenbarungsvolk war und ist, es auch künftig der Welt wichtige Gotteserkenntnis vermitteln wird — aber das Fleischliche dieser Erwartungen stammt nicht aus Gott.

Ein anderes, fast durchgängiges Charakteristikum der Weissagung legt dieselbe Annahme nahe, nämlich die Nähe, in der die Endzeit erscheint, und die gewaltige Steigerung, welche die Zeitverhältnisse des einzelnen Sehers erfahren, wenn sie hierdurch gleichsam in Ewigkeitsbeleuchtung rücken. Der Auszug aus Babel gestaltet sich für Deuterojesaia zum letzten grofsen Triumphzug der für immer aus Erdenjammer Erlösten, die Auferbauung des Tempels wird für ihn, Haggai und Sacharja zur definitiven Stiftung des herrlichen Gottesreiches auf Erden.

Auch für Jeremia ist die Rückkehr aus dem Exil mit der Weissagung des Neuen Bundes identisch, Jesaia erwartet mit dem Abzug des Sanherib die endgültige Zerschmetterung der Weltmacht etc. Es ist nicht zu billigen, wenn man diese Eigentümlichkeit der Prophetie lange Zeit meinte aus einem „perspektivischen Zusammenschauen der näheren und entfernteren Zukunft“ erklären zu können, da doch das Zusammenrücken räumlich entfernter Gegenstände für den Blick lediglich auf der Konstruktion unseres Auges, speciell der Beschaffenheit unserer Netzhaut beruht — oder soll unsere irdische Netzhaut etwa nur ein Abbild unseres pneumatischen Sehapparats sein? Vielmehr: wenn Deuterojesaia die Befreiung aus dem Exil und die Gründung des Tempels weissagte, so hatte er keinen in der Sache liegenden Grund, hiermit in ungeschichtlicher Weise sofort den Eintritt des messianischen Reiches zu verbinden. Gott kann es ihm auch nicht geoffenbart haben, da ja das Ende damals noch nicht eintrat und wie man vom Standpunkt der Erfüllung aus ohne Übertreibung behaupten kann, auch gar nicht eintreten konnte. Das Suchen nach speciellen Erklärungen ist überhaupt ausgeschlossen, denn es handelt sich hier um eine, wie anerkannt ist, allgemeine Bestimmtheit der prophetischen Aussprüche. Fragt man, woher dieselbe stamme, so kann die Antwort nur lauten: aus dem menschlichen Herzen, welches mit Ungeduld der endlichen Vollendung entgegenharrt und die auseinanderliegenden Stadien der Entwickelung des Gottesreiches mehr oder weniger gewaltsam zusammenschiebt. Gern soll zugestanden werden, dafs dieses heftige Hindrängen auf das Eintreten des vollendeten Heiles nur einem kräftigen Glauben möglich und daher stets die Kehrseite einer energischen Frömmigkeit ist — die gleichgültigen Sadducäer haben weder die glaubensstarken Pharisäer noch die fanatischen Zeloten verstanden, auch hätten sie die Frage der eifrigen Jünger: wirst du um diese Zeit wieder aufrichten das Reich Israel? nicht gestellt — aber dafs sich hierin zugleich die fleischliche Ungeduld des leidenden Gläubigen verrät, wird kaum geleugnet werden können. Es ist eine der schwierigsten Aufgaben des Heilands gewesen, den Seinen klar zu machen, dafs Unkraut und Weizen miteinander reif werden sollen, dafs das Gottesreich sauerteigartig die Welt mit seinen Kräften erfüllen müsse, und dafs es uns nicht gebühre Zeit und Stunde zu wissen, die der Vater seiner Macht vorbehalten habe. Können wir uns

wundern, wenn den Propheten dieses Geheimnis des Glaubens noch nicht aufgegangen ist, und selbst der aufs Warten gesetzte Habakuk die Verwirklichung seiner Hoffnungen noch selbst erleben zu können überzeugt war? Jedenfalls zeigt sich hier der prophetische Horizont bemerkenswert begrenzt, ein neues Zeichen, dafs die alttestamentliche Zukunftsschau durch die menschliche Subjektivität nicht unbeträchtlich mitbestimmt ist. Da hiermit eine durchaus befriedigende und mit dem sonstigen Charakter der Prophetie übereinstimmende Erklärung der in Rede stehenden Eigentümlichkeit der prophetischen Zukunftsschau gefunden ist, so kann eine Besprechung der andern Form der „perspektivischen“ Erklärung unterlassen werden, nämlich derjenigen, welche der Weissagung eine „komplexe“ oder „optisch komplexe“ Form zuschreibt, umsomehr, da durch sie im Grunde nichts erklärt, sondern nur eine Beschreibung gegeben wird.[1]) König urteilt in Bezug auf diese Erscheinung II, 389 „dafs Gott nicht schon bei der Prophetie selbst die verschiedenen Perioden seines Reiches zusammengefafst hat, dafs er aber das durch die Prophetie geweissagte in der Wirklichkeit in verschiedene Stadien sich hat zerlegen lassen.“ Was durch dieses Urteil für unsere Frage gewonnen wird, bekenne ich nicht zu verstehen, vergl. die Anm.

Am deutlichsten zeigt sich der Einflufs des menschlichen Faktors auf das „Gotteswort“ in dem Stil, überhaupt der Form der Prophetenschriften. Es ist sicher, dafs jeder Prophet seinen Stil schreibt, ja dafs die spätere Prophetie, entsprechend dem gesunkenen Geschmack dieser Zeit, bedeutend an Kraft und Schönheit der Ausdrucksweise hinter der älteren zurücksteht. Auch hier schreckt König, um die göttliche Entstehung des

[1]) Auch Tholuck, Die Propheten S. 61 f. hat nur eine scheinbare Erklärung gegeben, wenn er auf den Charakter der Ahnung rekurriert, die „auf einem Ferngefühl der in der Gegenwart schon werdenden Zukunft beruhe“, und es „begreiflich“ findet, „dafs, wo die dazwischenliegenden Mittelglieder fehlen, das in ferner Zukunft liegende sich an die Anschauung der nächsten Zeit anschliefst,“ da „es überhaupt nur gewisse hervorragende Momente der Zukunft seien, welche den Propheten vor das Bewufstsein treten — gleichsam die Knotenpunkte der Geschichte“. Denn wir wollten nicht wissen, warum die Propheten die unwesentlichen Ereignisse der Zukunft überspringen, sondern warum sie, wenn sie von ihrer Gegenwart reden, fast immer zugleich die Endzeit überhaupt ins Auge fassen. Hierfür hat Tholuck nichts beigebracht.

Prophetenworts retten zu können, vor dem Äufsersten nicht zurück: er nimmt an, Gott habe sich dem Stil der einzelnen Propheten accommodiert, wenn er zu ihnen gesprochen habe. II, 356. 364. Aufserdem ruft König II, 357 f. die Annahme zu Hilfe, man müsse in den Prophetenschriften unterscheiden zwischen direkt göttlichen Worten und zu ihnen hinzugefügten prophetischen Ausführungen, und endlich behauptet er II, 363, die Propheten hätten über Gottes Aussprüche zwar treu, aber nicht wortgetreu berichtet. Die Dreizahl der angeführten Erklärungen hat auf den ersten Blick etwas Überwältigendes, in der That offenbart sich gerade hierin die Schwäche der Königschen Position. Die eigentliche Hauptannahme Königs nämlich ist die Scheidung zwischen Gottessprüchen direkter Provenienz und prophetischen Ausführungen derselben. Da nun, wie leicht zu zeigen ist, jene Gottessprüche von diesen Erweiterungen im Stil nicht verschieden sind, so mufs Gott den Stil der Propheten gesprochen haben, und da andrerseits die Annahme nicht ganz einfach ist, die Propheten hätten selbst ipsissima verba Dei längere Zeit wörtlich behalten, so wird endlich noch der Einflufs der prophetischen Individualität auch auf die Wiedergabe der Gottesworte zu Hülfe genommen. Ich hoffe unten zu erweisen, dafs die Unterscheidung, von der König ausgeht, bis auf wenige Fälle unhaltbar ist, und weise hier nur z. B. auf die Schwierigkeit hin, dafs Jeremia nach 23 Jahren noch genau gewufst habe, was Gott ihm im einzelnen Momente zugerufen oder eingeraunt hatte, notwendig mufste sich seine erste Aufzeichnung im wesentlichen als „prophetische Ausführung“ gestalten, trotzdem braucht Jeremia fast am meisten von allen Propheten das „so sprach Jahve“. Ferner macht die dritte Erklärung Königs im Grunde die erste überflüssig, und da diese überhaupt etwas Uncontrollierbares aufstellt, das immer nur Hypothese bleiben wird und jedenfalls für denjenigen nicht existiert, der Königs Auffassung über die prophetische Inspiration nicht teilt, so ist vernünftigerweise nur Nr. 3 discutabel. Führt man sie nun consequent durch, so wird durch sie, wie leicht zu sehen, die Grundlage der Königschen Position, das verbum Dei zu einer nicht mehr sicher fafsbaren Gröfse verflüchtigt.

Ferner enthält das Königsche Buch eine ganze Reihe von Zugeständnissen an die moderne Theologie, die der alten Position von der direkten göttlichen Provenienz der alttestamentlichen

Orakel jedenfalls ihre besten Stützen entziehen. Wir verstehen es, wenn unsere Väter, die Jesaia 40—66 für echt, den Daniel für exilisch hielten, diesen Wundern prophetischen Vorherwissens mit starrem Staunen gegenüberstanden — von ihrem Standpunkt aus hatten sie vollkommen Recht, von unmittelbarer göttlicher Inspiration dieser Schriften zu reden. Wie aber nun — wenn die neuere Theologie auch in ihren positivsten Vertretern wie Schlatter, König etc. Jes. 40—66 als ein Produkt des Exils, das über die Jahrhunderte sich hinübererstreckende Zukunftsbild des Daniel als ein grofses Vaticinium ex eventu erkannt hat? Wenn es geradezu als Axiom[1]) der neueren Kritik gilt, dafs jede Prophetie in der Zeit entstanden ist, von der sie handelt — wie steht es dann mit dem rein göttlichen Charakter der Weissagung? Auch Jes. 7 und 53 und andere Stellen, früher loca probantia für die weissagende Kraft des durch die Propheten redenden heiligen Geistes, kann die neuere Theologie eines v. Orelli und Bredenkamp nur dadurch noch als messianisch retten, dafs sie ihnen eine doppelte Bedeutung und Beziehung giebt.

Endlich zeigt Königs Schrift auch darin einen Mangel an durchdringender Konsequenz, dafs er bei den Propheten in einseitigster Weise den supranaturalen Charakter der Offenbarung betont, in Bezug auf das Alte Testament überhaupt dagegen den geschichtlichen Charakter der Offenbarung einfach anerkennt, indem er im Anhang das Cerimonialgesetz der nachexilischen Zeit zuschreibt. Freilich hat er diesem Zugeständnis an die moderne Kritik durch Erörterungen über die Mosaicität des Dekalogs etc. die Spitze abzubrechen gesucht, aber damit ist die Thatsache nicht aus der Welt geschafft, dafs, wenn man das Deuteronom und den Priestercodex als nicht mosaisch streicht, ein total anderes Bild der israelitischen Religion entsteht. Auch König fühlt sich zu einem Versuch getrieben, „die wahrhaftige Versöhnung der alten litterarhistorischen Ansicht mit der neueren“ anzubahnen S. 349, und sieht in der Wellhausenschen Auffassung der Geschichte des gesetzlichen Stoffes den Hinweis auf einen göttlichen Erziehungsplan, der immer „neue schärfere Unterrichtsmethoden“ angewendet habe. In der That lehrt die neuere

---

[1]) Wie man dies im allgemeinen zugeben und dann doch 2. Kön. 20, 16 ff. (Jes. 39, 6 ff.) und Micha 4, 10 für echt halten kann, bekenne ich nicht zu verstehen.

Kritik evident, dafs der rein supernaturale Begriff der göttlichen Offenbarung, mit dem die alte Theologie rechnete, unhaltbar ist und durch eine solche Auffassung der Offenbarung ersetzt werden mufs, welche den menschlichen Faktor im individuellen und nationalen Leben Israels schärfer zum Ausdruck bringt. Zeigt doch nach Beseitigung jener obenerwähnten zwei Eindringlinge äufserlich betrachtet die vorexilische Religion Israels ein echt antikes Gepräge: heilige Stätten, Opfer, Priesterschaften, Orakel, Weissagungen, prophetische Ekstatiker, auf Ackerbau und Viehzucht fufsende Feste, heilige Laden etc. Der Glaube, dafs gewisse natürliche Zustände von dem Verkehr mit der Gottheit ausschliefsen, Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren, Lustrationen, Sitten, wie die Beschneidung etc. sind alles nicht etwas specifisch Israelitisches, sondern binden umgekehrt die israelitische Religion mit den anderen antiken Religionen zusammen. Mit der Zeit werden ja diese Eigentümlichkeiten mehr und mehr abgestofsen: das nachexilische Opfer ist mit dem heidnischen nicht mehr auf eine Stufe zu stellen, an Stelle der früheren kindlich-naiven Opferidee wird dem Kultus der Stiftshütte sakramentale Bedeutung zugeschrieben, die sühnende Kraft des Opferblutes wird stark betont, das Orakel ist verschwunden und wird nur noch als mehr oder weniger unverstandene Antiquität beschrieben, die Bundeslade ist vergessen, für den gewöhnlichen Lauf des Lebens überwiegt der Synagogengottesdienst, der den Tempel zurückdrängt. Aber zugleich mit diesen Erscheinungen, welche Israels Religion zu derjenigen der anderen Völker gesellen, verschwindet auch die Prophetie! Je internationaler und weltbürgerlicher Israel wurde, je mehr es verlernte, als ein gleichberechtigtes Glied mit eigenem Willen und eigener Kraft in der Mitte der Weltvölker zu stehen, umsoweniger waren ihm politisch-religiöse Berater wie die Propheten notwendig. Und je mehr es das Gesetz mit seinen zahlreichen, das Leben einengenden Vorschriften zur absoluten Richtschnur seines Wandels machte, um so sicherer fühlte es sich in der Welt: die Schriftgelehrten zeigten ihm unfehlbar, was zu thun und zu lassen sei, besonders inspirierte Führer konnte es bei ihrer Leitung entbehren. Demnach scheint die Prophetie aus ganz ähnlichen Gründen wie das Orakel in nachexilischer Zeit allmälig verschwunden zu sein: die nomistisch und individuell gewordene Religion bedurfte unmittelbarer göttlicher Zukunfts-

aufschlüsse nicht mehr.[1]) Kann es angesichts dieser einfachen Erwägungen richtig sein, die Prophetie, wie König thut, nach allen Seiten zu isolieren, jede menschliche Mitwirkung beim Offenbarungsempfang abzulehnen und so den geschichtlichen Charakter dieser Erscheinung zu zerstören?

Aber wird damit nicht die Kuenensche Gesamtanschauung vom Alten Testament als richtig anerkannt und so der Offenbarungswert der Prophetie völlig zerstört? Ist die Prophetie auf natürliche Weise zur Welt gekommen und eines natürlichen Todes gestorben, dann ist sie nicht himmlischen Ursprungs, und wir haben auf einen Beweis für Gottes Einwirkung auf die Propheten zu verzichten. Moderne Evolutionsidee und Glaube an Gottes Wirken sind ja überhaupt unvereinbar miteinander. Indessen ist leicht zu sehen, dafs die letztere Alternative zu schroff gestellt ist. Man denke nur an die eigene Person: wir kennen unsere Eltern, wir wissen genau, welchen Verhältnissen wir unsere Erziehung und Stellung in der Welt, unser Hab und Gut und unsere Rettung aus mancherlei Not verdanken, dennoch bekennen wir mit der Auslegung des ersten Artikels, dafs Gott uns geschaffen hat mit allem, was wir sind und haben. Schliefst denn das Kausalitätsgesetz den Zweckbegriff aus? Wir können genau die Ursachen berechnen, die es bewirkten, dafs ein Stein vom Dache dicht neben unserem Kopf herabfiel, ohne uns zu beschädigen, dennoch bleibt's eine göttliche, gütige Lebensbewahrung. Auch denkt Jesus, wenn er von den Haaren spricht, die nicht ohne unsern Vater im Himmel vom Haupte fallen, nicht an besondere Wunder, vielmehr: kein Haar fällt vom Haupt, kein Sperling vom Dach ohne ihn, dabei können die Haare auf natürliche Weise ausgehn, und der Sperling durch leicht berechenbare Ursachen getötet sein. Hiernach ist es unthunlich, das natürliche Geschehen und Werden aufserhalb des göttlichen Wirkens zu stellen und alles aus natürlichen Ursachen Gewordene für ausser- oder ungöttlich zu erklären. Mögen Natur- und Geschichtswissenschaft die Probleme so formulieren, so ist es nicht unsere Aufgabe, ihre verkehrten Fragestellungen nachzuahmen, sondern ihnen zu zeigen, dafs sie auf diese Weise

[1]) Recht gut hat diese Gründe des Aufhörens der Prophetie schon erkannt Köster, Die Propheten des Alten und Neuen Testaments, Leipzig 1838, S. 122 bis 125, ohne den göttlichen Plan im Versiegen des prophetischen Geistes leugnen zu wollen.

Gott nicht entrinnen, der auch in und mit dem natürlichen Geschehen seine Zwecke zu erreichen vermag. So ist er jedenfalls mit der Menschheit im allgemeinen verfahren, denn er sandte seinen Sohn, als die Zeit erfüllt war, d. h. als die antike Welt sich überlebt hatte und fähig geworden war, den Heiland zu verstehen. Und dafs auch das Judentum erst reif werden mufste für seinen Messias, bezeugt der Apostel Paulus selbst, denn er vergleicht das vorchristliche Israel mit einem unmündigen Kinde, unmündig aber ist jemand, der eine natürliche Reife noch nicht erlangt hat. Auch redet er von der göttlichen Pädagogie an Israel und den *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα*, an denen man nicht dauernd haften bleiben soll, weil sie durch den Lauf der Entwicklung abgethan sind und ihren erziehlichen Zweck erreicht haben, und weifs es nicht anders, als dafs Kinder kindisch reden und denken, und dafs Männer abthun, was kindisch ist, auch im Geistlichen. Hiernach hat er deutlich verschiedene Offenbarungsstufen in der Entwicklung des Gottesreiches angenommen, welche durch das Eingehen Gottes auf die natürliche Beschaffenheit des heiligen Volkes, aber nicht durch göttliche Willkür bedingt waren, eine Auffassung, die mit der modernen Evolutionsidee recht wohl zu vereinigen ist.

Aber auch das Alte Testament selbst steht der Annahme einer an die natürliche Entwicklung sich anlehnenden, stufenweis fortschreitenden Offenbarung keineswegs mit derselben Ängstlichkeit, wie manche neuere positive Theologen gegenüber. Die Pentateuchquellen P und E berichten, dafs Mose einen neuen Gottesnamen (Jahve) gelehrt habe. Der Name bezeichnet das Wesen der Sache, sofern es erkannt und fafslich dargelegt ist, demnach besagt diese Nachricht, dafs mit Mose ein Fortschritt der religiösen Erkenntnis zu verzeichnen war. Und in der That deuten sich in den Thaten Gottes an den Erzvätern nur die specifischen Eigentümlichkeiten der mosaischen Religion an, es fehlen aber, da die Religion nur auf das heilige Geschlecht beschränkt ist, noch alle Bestimmungen über das religiöse Leben weiterer Kreise: der öffentliche Gottesdienst, die offiziellen, den Verkehr mit Gott vermittelnden Personen und Stände. Die Moral ist vor Mose noch nicht fixiert, nur durch die Familiensitte bestimmt, in der durch Mose begründeten Thora treten dann die Forderungen über Mein und Dein, Recht und Unrecht im grofsen Stil auf: Wucher und Diebstahl, Schuldenwesen,

Sklaverei und Ehe werden in den Kreis der Gesetzgebung gezogen. Kann man hier vernünftigerweise eine Entwicklung leugnen? Auch die Genesisberichte setzen verschiedene Stufen der religiösen Entwicklung. P läfst, ob mit Recht oder Unrecht, kann hier dahingestellt bleiben, die Beschneidung durch Abraham eingeführt sein, sicher will er damit keinen Rückschritt andeuten. Den vorabrahamitischen Zeitabschnitt hälftet diese Quelle durch Noah: vorher Pflanzenkost, nachher Gestattung des Tierschlachtens, Verbot des Vergiessens von Menschenblut und Einsetzung der Blutrache. Das bedeutet nicht nur Depravation, sondern zugleich einen Fortschritt, sofern jede Ordnung über der Unordnung steht, auch sofern in der Bestimmung über das Tierschlachten sich die mosaische Einrichtung der Blutverwendung beim Opfer vorbereitet. Und nun beachte man weiter, dafs tausend Jahre nach Mose die früher in hohem Ansehen stehende Bundeslade sich überlebt hat, dafs für Jeremia das Fragen nach ihr einen überwundenen religiösen Standpunkt darstellt 3, 16, dafs Jeremia und Ezechiel in einer individualistisch gewordenen Zeit die mosaische Vergeltungslehre, welche die Söhne um der Väter Sünden willen gestraft sein läfst, in aller Form abrogieren (Jer. 31 und Ezech. 18), dafs die Chronik den David nicht mehr durch Jahve selbst (wie die Samuelisbücher es darstellen), sondern durch den Satan zum Bösen gereizt werden läfst. Ist hier nicht überall, und ich habe nur einige Hauptstellen herausgehoben, ein Fortschritt der religiösen Erkenntnis wahrzunehmen? Und wird dieser nicht durch die führenden Geister des Alten Testaments inauguriert? Ja erkennen sie es nicht ganz unbefangen an, dafs auf diesem oder jenem Punkte die alte Anschauung nicht mehr genüge? Es ist hier nicht der Ort, auf diese grundlegende Frage näher einzugehen, das Vorstehende mag genügen, um zu zeigen, wie wenig Grund man hat, die neuere Auffassung des Alten Testaments mit ängstlicher Scheu zu betrachten. Nur darauf sei noch hingewiesen, wie aufserordentlich fruchtbringend in theologischer Beziehung sie ist. Die alte Auffassung fafst Gott völlig anthropomorph, seine Offenbarung als widerspruchsvoll auf, zuerst befiehlt er die Einsetzung der Bundeslade, hinterher läfst er die Propheten sie geringschätzen, zuerst proklamiert er die Vergeltungslehre durch Mose, hinterher wird sie wieder abgeschafft auf seinen Befehl. Erst durch die Annahme einer natürlichen,

wenn auch von Gott geleiteten Entwicklung verschwinden diese ungeheuren Schwierigkeiten. Danach hat er nichts überhastet und lange Zeit kindliche Formen des Gottesdienstes, naive Auffassungen seines Verhältnisses zur Welt, harmlose Superstition geduldet, um allmälig in grofser Geduld und Weisheit sein wahres Wesen erkennen zu lassen und — zunächst für die auserwählten Geister Israels — jenes Beiwerk einer unentwickelten Religionsstufe abzustreifen. Damit verliert man nicht die Einheitlichkeit des Offenbarungsgottes und der Offenbarungsreligion: der Mensch kann nun einmal von Gott nicht mehr geoffenbart erhalten, als er zu erfassen imstande ist, das werdende Volk auf der sinaitischen Halbinsel brauchte einen nationalen Gott, den Vater im Himmel, der seine Sonne aufgehen läfst über Gute und Böse, hätte es nicht verstanden. Umgekehrt kann man an frommen Kindern nicht selten die Beobachtung machen, dafs eine wunderbar kräftige, ahnungsvolle Erfassung des Wesens Gottes mit noch recht naiven Vorstellungen über Gott und Welt verträglich ist. Die Verehrung der heiligen Lade z. B. war daher mit einer principiell richtigen inneren Stellung zu Gott wohl vereinbar. Der Beweis dafür, dafs diese in vorprophetischer Zeit vorhanden war, liegt in der historischen Thatsache der schriftstellernden Propheten, die immer unverständlicher werden, je naturalistischer man sich die von ihnen vorausgesetzte Religionsstufe denkt. War auch deren Form echt antik, so ging doch ihr Inhalt über die Antike hinaus, sie bot Anknüpfungspunkte für den Gottesglauben der Propheten, die sich zum Überflufs für ihre Predigten auf das Gewissen ihres Volkes berufen. In dem allmäligen Herausstellen dieses edlen, in der älteren Religion nur keimartig vorhandenen Kernes offenbart sich für den geschichtlich geschärften Blick eine Fülle göttlicher Weisheit, nur wenige Forscher haben sich der Anerkennung entziehen können, dafs in der Geschichte des achten bis sechsten Jahrhunderts die äufseren Geschicke des Volkes mit wunderbarer Präcision die Entfaltung des religiösen Gedankens unterstützten.[1])

---

[1]) Wellhausen schrieb in dem Artikel Israel der Encycl. Brit. „Der ethische Monotheismus ging bei den Propheten nicht aus der Selbstbewegung des Dogmas hervor, sondern es war ein Fortschritt, der lediglich durch die Geschichte angeregt wurde. Die göttliche Providenz bewirkte, dafs dieser geschichtliche Anstofs zu rechter Zeit und nicht auf einmal eintrat.“ Statt

In der Konsequenz dieser Gedanken liegt die Annahme, daſs die alttestamentliche Prophetie, auf ihre geschichtlichen Wurzeln hin angesehen, ebenso entstanden ist, wie sonst jede Prophetie in der Welt. Wie die Gottheit nach dem Glauben aller antiken Völker besondere Vertraute hat, denen sie auf innerliche Weise ihre Ratschlüsse enthüllt,[1] so glaubte Israel von Jahve, daſs er sich durch Gesichte oder in der Ekstase seinen Berufenen offenbare. Ohne diesen allgemeinen Glauben würde auch in Israel das Prophetentum nicht entstanden sein, und gewiss sind viele seiner Propheten über dies natürliche Weissagen nicht hinaus gekommen. Andrerseits aber bot jenes ekstatische Ringen der natürlich hierzu disponierten Psyche dem Gott der Offenbarung Anknüpfungspunkte für das Wirken seines Geistes. So liegt in dem Prophetismus wiederum eine Erscheinung vor, die über alles antike Orakelwesen hinausgeht, so daſs die Propheten geradezu als die eigentlichen Träger der Offenbarungsideen in Israel bezeichnet werden müssen. Demnach sind in der prophetischen Berufsbegabung zwei Momente zu unterscheiden, das geschichtlich gegebene natürliche und das übernatürliche. Jenes Moment stellt die Propheten zu den Sehern anderer Völker, sie wenden die allgemein üblichen Mittel an, um sich in den Zustand der Ekstase zu versetzen, sie schauen Gesichte, sie vernehmen in der Verzückung göttliche Stimmen, sie ahnen durch einen alter ego, den sie als „Wächter“ aufstellen. Daſs Ekstase und Verzückung die natürliche Grundlage der Prophetie bilden, hätte man nicht bezweifeln sollen. Die ersten historisch sicher nachweisbaren נביאים sind sowohl nach 1. Sam. 10 als nach ibid. C. 19 als hocherregte Enthusiasten zu denken, der entscheidende Beweis ist, daſs התנבא weissagen zugleich „in Raserei geraten“ bedeutet. Daſs die Propheten nur von Spöttern משגעים Verrückte genannt werden, beweist nichts dagegen, da die unedle Bezeichnung משגע im Munde ihrer Anhänger jedenfalls undenkbar ist. Ebenso weisen die Bezeichnungen der Propheten als ראים oder חזים und der Prophezeiungen als חזון etc., sowie die Einführung prophetischer Rede durch נאם יהוה oder כה אמר יהוה

„ethischer Monotheismus“ hätte Wellhausen besser „der theologisch formulierte Monotheismus“ gesagt, denn den religiösen Monotheismus schrieb er a. a. O. schon Elia zu.

[1]) Vergleiche hierüber Karl Köhler „Der Prophetismus der Hebräer und die Mantik der Griechen in ihrem gegenseitigen Verhältnis“. 1861.

auf Audition und Vision als ursprüngliche Offenbarungsmittel des Nabiismus hin.

Aber freilich ist hiermit noch nicht entschieden, wie weit die schriftstellernden Propheten, deren Kreis oben umschrieben wurde, an diesen natürlichen Offenbarungsmitteln Teil haben, und wie weit insonderheit ihre Schriften auf Geschautes und Gehörtes zurückgehen. Es ist unter den älteren kritischen Theologen eine gemeine Rede, wie die Propheten das Hauptgewicht ihrer Thätigkeit nicht aufs Vorhersagen der Zukunft gelegt hätten, so dürfe man auch ihre Schriften und Reden nicht aus Verzückungen ableiten. Man weist auf den verständigen Inhalt und die poetische Form ihrer Schriften, man erinnert daran, dafs bei Ekstatikern eine klare Erinnerung an das im hellseherischen Zustand Geschaute oder Gehörte nicht vorhanden zu sein pflege, man beruft sich auf das klare Urteil der Propheten in den schwierigsten sittlichen Fragen. Dem gegenüber haben wieder andere mit dem „so spricht der Herr", „so liefs mich schauen der Herr" Ernst zu machen versucht. War's nicht Gott selbst, wie König annimmt, so war's der erregte Geist des Propheten, der ihm Worte zuraunte, die er wirklich vernahm. Die Entscheidung wird dadurch erschwert, dafs ein visionärer Zustand recht wohl denkbar ist, von welchem eine klare Erinnerung bleibt, die Verweisung auf den Schamanen (bei Tholuck „Die Propheten und ihre Weissagungen" S. 8 ff.) hilft v. Orelli (R. E. Art. Weissagung S. 724) nicht viel, denn die mittelalterlichen Ekstatiker, deren oben gedacht wurde, haben nicht nur das Geschaute, sondern auch das Gehörte im Gedächtnis behalten und was sie vernahmen, sind nicht unzusammenhängende, unverständige Brocken, sondern nüchterne, zum Teil geistreiche Aussprüche, vergl. Hase, Caterina v. Siena S. 32, 46 f., wenn auch die Skeptik Hases gegenüber der Behauptung gerechtfertigt sein mag, sie habe im ekstatischen Zustand eine gröfsere Schrift und viele Briefe geschrieben S. 37. Sehr besonnen urteilt Dillmann Schenkels B. L. S. 607 f. über den Zustand der Propheten während des Offenbarungsempfangs, indem er einen ekstatischen Zustand im weiteren Sinne annimmt, von ihm scheidet er die eigentliche Verzückung, bei der das Selbstbewufstsein völlig unterdrückt werde. Doch hat er sich nicht deutlich darüber ausgesprochen, inwieweit die Prophetenschriften wirkliche Auditionen und Visionen wiedergeben, auch ist unzureichend,

was er über die Mitwirkung des menschlichen Faktors ausführt S. 609 ff., seine Auffassung der Prädiktion deckt sich ungefähr mit der Kuenenschen.

Jene Unterscheidung Dillmanns wird im wesentlichen das Richtige treffen. Auch von den Verzückungen der Propheten läfst sich sagen, dafs sie wie bei Caterina vielfach eine Folge der religiösen Ergriffenheit sind, ja oft geradezu mit dieser zusammenfallen, also eine mildere Form der Ekstase darstellen. So ruft die Andacht Jesaias im Tempel die Vision hervor Kap. 6, ähnlich scheint es mit Amos 9, 17 zu stehen, da die Scene ohne weitere Angabe in das Gotteshaus verlegt wird, die Feigenkörbe des Jeremia Kap. 24 stehen im Tempel, vielleicht ist auch für Kap. 1 der Tempel als Schauplatz zu denken, woraus sich dann der Kessel im Norden einfach erklären würde. Daher stellt die Ekstase nicht nur Bilder zukünftiger Dinge u. ä. vor die Seele, sondern sie giebt auch, in Anknüpfung an die Andacht des Propheten, Enthüllungen über religiöse Wahrheiten und Einblicke in Gottes Wesen, wie Jes. 8, 11 ff.

Immerhin ist sehr zweifelhaft, ob wir jenen von Dillmann richtig bezeichneten Zustand als Mutterboden aller prophetischen Aussprüche bezeichnen dürfen. Die Seltenheit der Vision in den kanonischen Prophetenschriften ist längst beobachtet worden: bei Hosea, Micha, Nahum, Habakuk, Sephanja, Deuterojesaia etc. erscheint sie gar nicht, bei Jesaia und Jeremia fast nie, nur bei Amos ist sie häufiger. Erst die sinkende Prophetie des Exils: Ezechiel und Sacharja, und die Apokalyptik berufen sich häufig auf — meist nicht wirklich geschaute Visionen. Zweifellos sind mehr Visionen vorgekommen: unsere Prophetenbücher geben ja nur einen kleinen Ausschnitt aus der reichen Wirksamkeit der Propheten, aber wären sie die Regel oder auch nur häufig gewesen, dann würden diese Bücher doch anders aussehen müssen. Dabei wird es kein Zufall sein, dafs der gröfste Teil der vorexilischen Visionen an den Anfang der Wirksamkeit der betreffenden Propheten fällt: Jes. 6, Jer. 1; auch Amos 7—9 gehört, wie die immer deutlicher werdende Zukunftsenthüllung zeigt, nicht in die Zeit der Reife des Propheten. Es ist wohl zu begreifen, dafs der Prophet zu keiner Zeit disponierter war, Gesichte zu sehen, in der Verzückung explodierte gewissermafsen die ungeheure Spannung seiner Seele, die erregte, hoch gesteigerte Nerventhätigkeit projicierte das Visionsbild vor sein

Auge.[1]) War jene Spannung nur die Antwort auf ein wirkliches Ergriffensein seines Inneren durch Gottes berufende und überwältigende Einwirkung, so hatte er auch ein gutes Recht, in dem Visionsbild eine unterpfandliche Vergewisserung Gottes über seine Berufung zu sehen. Jedenfalls haben sie auf die Vision nicht das Hauptgewicht gelegt, die Hauptsache war ihnen der Gott, mit dem sie den Verkehr vermittelte, so dafs wie bei Caterina v. Siena nach dem Ausdruck eines ihrer Biographen „eine unerhörte Vertraulichkeit . . . mit ihrem Herrn in Himmelshöhen“ entstand (Hase, a. a. O. S. 33). Bemerkenswert ist auch, dafs von den vorexilischen Propheten nur Amos eine Kette von Visionen berichtet, der den älteren Ekstatikern zeitlich am nächsten steht.

Ähnlich wie mit der Vision steht es mit der Audition. Auch hier darf man gewifs aus dem Vorkommen der Formeln נאם יהוה und כה אמר יהוה keinen absoluten Schlufs ziehen, immerhin ist die gröfsere oder geringere Häufigkeit ihres Gebrauchs ein gewisser Mafsstab, um die Form der prophetischen Offenbarungen festzustellen. Da ist nun auffallend, dafs von den Propheten des achten und siebenten Jahrhunderts bis auf Jeremia diese Formeln nur wieder ein Amos häufiger gebraucht, jene einundzwanzigmal, diese vierundzwanzigmal. Hosea bringt jene nur viermal, diese überhaupt nicht.[2]) Bei Jesaia kommt in den unzweifelhaft echten Stücken jene nur sechsmal, diese (auch als אמר י׳) nur zwölfmal vor. Micha braucht נאם י׳ nur 5, 9 (4, 6 wohl unecht), die andre Wendung nur dreimal. Nahum sagt nur 1, 12 כה אמר י׳ und nur zweimal נ׳י׳. Habakuk erwähnt keins von beiden, während Sephanja נ׳י׳ häufiger anwendet (sechsmal), jenes nur 3, 20 (wahrscheinlich unecht). Dem gegenüber mufs wieder die ungeheure Häufigkeit beider Formeln in den späteren Schriften, von Jeremia an, auffallen. Bei Sacharja finden sich sogar beide nebeneinander 1, 3, 16. 8, 6. eine soviel ich sehe sonst nur bei Amos belegbare Abundanz. Da nun, wie oben S. 65 bemerkt, gerade bei Jeremia eine eigentliche Wieder-

[1]) In meinem Kommentar zum Jeremia habe ich zu Kap. 1 den Nachweis zu liefern gesucht, dafs die Vision den Propheten im Grunde nur über das vergewisserte, was ihm schon vorher auf dem Grund seiner Seele geruht hatte.

[2]) Ich sehe hier von dem ויאמר י׳ 1, 2, 4, 6, 9. 3, 1 ab, wie dieselbe Formel auch bei Amos 7 – 9, Jes. 6 und 7 etc. nicht berücksichtigt ist.

gabe von Auditionen am schwierigsten erscheinen mufs, aufserdem in seinem Buch vieles Unechte sich findet, und seine Nachfolger nicht gerade die höchsten Blüten der Prophetie darstellen, so ist der Schlufs nicht unberechtigt, dafs diese sinkende[1]) Prophetie sich, zum Ersatz der prophetischen Unmittelbarkeit, häufiger zur Ekstase steigerte, als die alte, oder doch wenigstens beim Reden und Schreiben die göttliche Provenienz ihrer Produkte stärker betonte. Das erstere dürfte mehr bei Ezechiel, das letztere dagegen bei Jeremia und Deuterojesaia anzunehmen sein. Eine Unwahrhaftigkeit könnte nur dann in diesem Verfahren Jeremias gefunden werden, wenn die betreffenden Formeln auch bei den Älteren immer nur Auditionen einführten (worüber cf. unten), und wenn Jeremia nicht fest überzeugt sein konnte, Gottes Wort zu verkündigen. Nun beruhte zwar nach König diese Überzeugung Jeremias auf der vernommenen Audition, wie Kap. 23, 31 zeigte. Aus Kap. 11. 23, 11, 14, 15^{b}, 17, 22, 28^{b}, 29. 28, 8 f. ergiebt sich aber, dafs ihm nicht sowohl eine formelle Beschaffenheit seines Wortes als vielmehr dessen Inhalt gegenüber den falschen Propheten Sicherheit gewährte. Von dieser Voraussetzung aus wollen seine Anklagen gegen jene 23, 30 ff. verstanden sein. Weil nichts Göttliches hinter ihnen steht, so ist ihre Benutzung anderer Propheten (die doch auch Jeremia nicht verschmähte) ein Stehlen des Gotteswortes und ihr Neûm Sagen ein blofses Zungenwerk, während sie wirklich etwas geschaut oder gehört haben können. Vernahmen sie dergleichen, so sind es Träume oder Täuschungen des Herzens gewesen.[2])

---

[1]) In welchem Sinne sich in Jeremia das Prophetentum überlebt hat und eine neue Phase des religiösen Lebens ansetzt, habe ich in meinem Kommentar S. XII f., 2 ff. angedeutet.

[2]) Allerdings ist diese Beurteilung nicht die durchgehende. Micha ben Jimla hält seine prophetischen Gegner für von Jahve selbst hintergangen I. Reg. 22, Micha aus Moreseth spricht ihnen nach 3, 6 f. die göttliche Offenbarung nicht ab, er hält sie nur für zu schwach und zu sinnlich, um die erkannte Wahrheit zu verstehen. Doch ist es unberechtigt, wenn Kuenen aus dieser verschiedenen Beurteilung der falschen Propheten einen Beweis dafür herleitet, dafs überhaupt auf übernatürliche Entstehung der prophetischen Aussprüche verzichtet werden müsse. Hat das echte Prophetentum sich aus dem natürlichen entwickelt, und bleibt die auf besonderer psychischer Anlage ruhende Ahnung etc. die natürliche Grundlage beider Richtungen, so ist es selbstverständlich, dafs man zunächst in jenen psychischen Vorgängen das Hereinwirken der jenseitigen Welt in die diesseitige wahrzunehmen glaubte.

Deswegen braucht Jeremia nicht jedesmal, wenn er redet, auf etwas wirklich Geschautes oder Gehörtes zurückzugreifen. Instruktiv ist, dafs auch das Deuteronomium, das sich in Kap. 13 und 18 um die Kriterien des wahren Prophetentums bemüht, es nicht als Unterscheidungszeichen der wahren und falschen Propheten proklamiert, dafs jener himmlische Kundgebungen vernimmt und dieser nicht, sondern wie Jeremia auf den Inhalt der Prophezeiung, resp. ihre Bewahrheitung der Geschichte rekurriert. Ich glaube daher nicht, dafs König mit seiner Ausnutzung von Jer. 23, 31 im Rechte ist.

Kehren wir zu dem Buche des Amos zurück, in dem wir die stärksten Spuren von Auditionen antrafen. Die Gottessprüche in 1, 3—2, 6 könnten vielleicht ihrer Grundidee nach auf etwas in der Ekstase Vernommenes zurückgehen, sind aber ihrer sich ständig wiederholenden schematischen Kunstform wegen zweifellos von der Hand des Schriftstellers gebildet. Das כה אמר י״ ist also hier wenn nicht geradezu schriftstellerische Einkleidung, doch jedenfalls mit einiger Freiheit gebraucht. Ebenso ist 4, 4—12 zu beurteilen, eine wieder nach bestimmtem rhetorischem Schema verlaufende Anklage des Volks, am Schlufs eines jeden Verses einen Refrain darbietend, der jedesmal mit נאם יהוה schliefst. Offenbar dient die Formel hier ebenso wie in Kap. 1 auch stilistischen Zwecken, sie wird zur Abrundung der Periode und zur Erhöhung des rhetorischen Effektes hinzugesetzt. Es wäre ein Nonsens, hier nach Auditionen zu suchen, das Ende des Kap. ist leider verstümmelt, sonst würde wohl auch hier das נאם יהוה erscheinen. Aus der Häufigkeit, mit welcher diese Formel bei Amos am Schlusse einer Gedankenreihe oder eines Gedankens erscheint, läfst sich erkennen, dafs er sich mit dieser Ausdrucksweise dem Tonfall der prophetischen Aussprüche seiner Zeit anschliefst, vgl. 2, 16; 3, 10. 15; 4, 3. 5 f. 8—11; 6, 14; 8, 3; 9, 8. 12; Hos. 2, 15; 11, 11; Jes. 3, 15; 17, 6 und sonst. Aber auch zur Einführung eines neuen Gedankens kann die Formel gebraucht werden, und hier fällt wieder das Schematische des Satzbaus, dessen rhetorischer Abschnitt durch diese Worte gebildet wird, auf. Die Worte sind hier

Erst mit der Zeit stellten sich die richtigen Kriterien der echten Propheten fest, wie analog der einzelne wahre Prophet mehr und mehr von der Ekstase abstrahieren lernte.

vielfach nur als Füllsel verwertet, um einen bestimmten Tonfall zu erzielen. Man vergleiche:

והיה ביום ההוא נ״י	Am. 8, 9; Hos. 2, 18. 23; Mich. 5, 9; Seph. 1, 10; Sach. 13, 2.
הלוא ביום ההוא נ״י	Obd. V. 8.
ביום ההוא נ״י	Jes. 22, 25; Hag. 2, 23; Sach. 3, 10; 12, 4. Mich. 4, 6.
הנה ימים באים נ״י	Am. 8, 11; 9, 13; Jer. 7, 32; 9, 24; 16, 14; 19, 6; 23, 5. 7; 30, 3; 31, 27, 31, 38; 33, 14; 48, 12; 49, 2.
הוי בנים סררים נ״י	Jes. 30, 1.
והיה בכל הארץ נ״י	Sach. 13, 8.
ואני אהיה לה נ״י	Sach. 2, 9.
לכן חי אני נ״י	Seph. 2, 9 } ähnlich Jes. 1, 24.
לכן חכו לי נ״י	„ 3, 8 } ähnlich Jes. 1, 24.
הנני אליך נ״י	Nah. 2, 14; 3, 5.
וגם עתה נ״י	Joel 2, 12.

Man beachte besonders, dafs in Sach. 13, 8; 2, 9 das נאם יהוה geradezu den Satz durchbricht, ähnlich Joel 2, 12 und Jes. 30, 1, in den Sephanjastellen ist rhetorische Absicht unverkennbar. Die Annahme scheint mir ausgeschlossen, die betr. Sprüche seien von den Propheten in der Ekstase vernommen und später bei der Predigt oder bei der Niederschrift sei das נאם יהוה eingeschoben worden. So gewifs diese Formel mit den betr. Sprüchen eine unlösbare stilistische Einheit bildet, so gewifs haben diese niemals ohne die Formel existiert. Und wenn die Anwendung des נ׳ יהוה in diesen Fällen deutlich Formelhaftigkeit verrät, wie läfst sich dann aus ihm mit einiger Sicherheit der Schlufs auf Audition ziehen? Damit ist freilich nicht behauptet, die betreffenden Formeln seien nie zur Einführung von in der Ekstase vernommenen Auditionen verwertet, einige Aussprüche des Amos könnten sehr wohl in dieser Weise concipiert sein, auch für Jesaia liefse sich ähnliches behaupten, vgl. 5, 9[a]; 10, 24 f.; 22, 14; 28, 16 f. 29, 13 f., wie dies Duhm zu Jes. 1, 2 f. beobachtet hat. Denn allerdings finden sich längere Gottesreden nicht gerade häufig bei diesem Propheten, meist redet Jesaia in erster Person und erwähnt Jahve in der dritten. Immerhin finden sich Annahmen wie 1, 10—17 (20), V. 24—26; 22, 17—25, wo Jahve selbst spricht, ferner geht die Rede des Propheten mehrfach unmittelbar in diejenige Gottes über, zuweilen so, dafs

der Wechsel mitten im Satz eintritt, vgl. 3, 4; 3, 16 f.; 5, 3—6 mit 5, 1 f. und 5, 7. Nicht selten ist auch der umgekehrte Fall zu bemerken, Gott beginnt die Rede und der Prophet setzt sie fort: 8, 5 f. wird ein Wort feierlich als Gottesrede eingeführt, ohne doch deren Form zu haben, in 8, 5—11 ähnliches, 10, 5 f. verglichen mit dem folgenden lehrt dasselbe, ebenso 18, 4 u. 5. Hiernach ist es sogar nicht ganz sicher, ob man das allerdings sehr ostentativ als Gottesspruch eingeführte 5, 9ª f. als Audition auffassen darf, wie oben geschah. Die Duhmsche Beobachtung gilt also nicht ohne Beschränkung, und auch das ist nicht richtig, wenn Duhm diese schärfere Scheidung zwischen Gottes- und Menschenwort auf Jesaia als „alten Volksredner" zurückführt. Amos, der älter ist als Jesaia, hat die Neigung, den göttlichen Ursprung seiner Worte möglichst stark zu betonen: von ungefähr 140 Versen seines Buches kommen auf den Propheten nur etwa 40, ihre Verteilung zwischen die Gottesrede ist wieder höchst merkwürdig, dem Amos gehören an: 1, 2; 3, 3—8; 4, 1; 5, 1ᵇ, 6 f., 10 f. 13—15. 18—20; 6, 1—7, 9—13; 7, 1—8, 6; 8, 8; 9, 1ª. Dabei enthalten 7, 1—8, 6; 9, 1ª Berichte über Visionen, gehören also materiell auch Jahve an, und die zweite Hälfte des siebenten Kapitels giebt historisches, bleibt also hier ebenso aufser Betracht wie die Interpolationen 4, 13; 5, 7—9; 9, 5 f. — Hosea, der ältere Zeitgenosse des Jesaia, bietet wiederum keine Bestätigung der Ansicht Duhms, die Rede Jahves ist bei ihm keineswegs „immer sehr kurz im Unterschied von vielen Späteren", vielmehr wechselt er gewöhnlich einmal im Kapitel zwischen Jahves und eigener Rede. Dabei handelt es sich nur selten um Dialoge zwischen Gott und dem Propheten, vielmehr hätte was der Prophet sagt, meist ebensogut auch von Jahve gesagt sein können und umgekehrt, ähnlich wie im fünften Kapitel des Amos. In der folgenden Übersicht über das Buch des Hosea ist natürlich von Kap. 1—3, der historischen Einleitung abgesehen: 4, 1 ff. Hosea; V. 5—14 Jahve, dazwischen V. 10 und 12 der Prophet, ebenso in V. 16 am Schlufs; 5, 1—3 Jahve; V. 4—7 der Prophet; V. 8—15 Jahve; 6, 1 ff. Rede des Propheten für das Volk; V. 4—11 Jahve; 7, 1—16 Jahve, dazwischen V. 10 der Prophet; 8, 1—14 Jahve; V. 13 der Prophet; 9, 1—9 Rede des Hosea; V. 10—12 Jahve; V. 14 Stofsseufzer des Propheten; V. 15 f. Jahve; V. 17 der Prophet; 10, 1—8 der Prophet; V. 9—15 Jahve, dazwischen V. 12—14 der Prophet; zu עֵשׂה

III.

Zur Auslegung von Matth. 7, 21–23.

Von D. **A. Schlatter**, Professor in Berlin.

Manche Störung in der modernen theologischen Arbeit hängt damit zusammen, dafs für Matthäus die Ausbildung der kritischen Konjektur die Exegese nahezu aufsaugt und verdrängt. Und doch läfst sich nicht an der Exegese vorbei, d. h. nicht am Apostel vorbei, sondern nur durch das Verständnis des Apostels hindurch der Ort erreichen, wo sich überhaupt erst die Frage stellen läfst, wie es sich mit dem Anspruch des Textes, Jesu eigenes Wort zu sein, verhalte.

Die gegebene Gestalt der Sentenz hat unter allen Umständen ihre historische Wichtigkeit, weil sie dem Evangelisten als Ausdruck des Willens Christi galt. Dadurch ist uns die Frage aufgegeben: wie war ein an diesem Wort orientiertes Bewufstsein gestaltet? Sie umfafst ernste Probleme.

1. Die Fassung der Gnade.

Die Gnome stellt Jesus in den Dienst der göttlichen Gnade; denn sie fafst ihn als den Retter der Seinigen. Von ihm erwarten und empfangen sie ihre Zulassung zum Himmelreich. Der Grund, weshalb die eschatologische Gedankenreihe für sie persönliche Bedeutung gewann und zur lichtvollen Benennung des eignen Lebensendes geworden ist, liegt klar zu Tage: sie beziehen die Gnade des Christus auf sich; damit ist die Frage nach dem Himmelreich zu ihrem bejahenden Schlufs gebracht.

Diese Erwartung wird aber durch die Gnome für „viele“ entwertet. Ob dadurch ein grundloses Schwanken zwischen Härte und Güte, zwischen der Gewährung und der Versagung der Vergebung entstehe, ist keine geringfügige Frage. Dasselbe wäre der moralische Ruin des Apostelkreises und schon vorher derjenige Jesu gewesen, und bedeutete die gänzliche Entkräftung des Evangeliums.

Das Problem wäre erledigt, wenn die Gnome eine geschichtlich zu begrenzende Verirrung treffen wollte: die „Pseudo-

propheten", sei es in allgemeiner Fassung des Begriffs: die „Theurgen", sei es mit zeitgeschichtlicher Färbung desselben: „die Pseudopropheten des heidenchristlichen Libertinismus". Allein die begründende Kraft der Rede der „vielen" hängt offenkundig zunächst an dem dreimaligen τῷ σῷ ὀνόματι. Diese Formel konnte aber für das Bewufstsein des Evangelisten nichts andres ausdrücken, als das, was den Wert ihrer Erlebnisse begründet. Was durch den Namen Christi geschieht, dazu wird die Kraft von ihm empfangen. Mit τῷ σῷ ὀνόματι kann nur die Erwartung begründet sein, in das Himmelreich einzugehn, nicht aber ihre Abweisung. Nicht weil, sondern trotzdem sie durch Christi Namen Weissagung, Macht über die schlimmen Geister und wunderbare Hilfe in mancherlei Notlagen empfangen haben, werden sie abgewiesen. Wohl aber erbitten sie, weil und wie sie bisher Christi Macht und Güte in wunderbaren Gaben erlebt haben, auch jetzt zuversichtlich das Höchste von ihm.

Die Deutung der Gnome auf Pseudopropheten stammt nicht aus ihr selbst, sondern aus V. 15. Jede dieser Gnomen ist aber zunächst ein Ganzes für sich und mufs aus sich selbst verstanden sein. Auch ihre Zusammenordnung ist für die Exegese instruktiv, da sie fortwährend die tiefblickende Meditation des Evangelisten erkennbar macht; nur wird dadurch keine gewaltsame Gleichmachung der einen Gnome an die andre gerechtfertigt. Hier wird das vorangehende durch die neue Gnome keineswegs nur wiederholt, sondern überboten. Man kann zwar auch V. 15 eine fruchtlose Anrufung Christi finden, weil die Pseudopropheten dort durch „das Gewand des Schafs" als den Jüngern sich äufserlich gleichstellend und Gemeinschaft mit ihnen suchend beschrieben sind. Charakteristisch für unsre Gnome ist jedoch die sich selbst täuschende Zuversicht der vielen, die erst das Urteil Christi zerstört. Dort dagegen sind die, die auswendig Schafe sind, inwendig Wölfe, und die Ausführung über das Offenbarwerden des Baums in seiner Frucht spricht aus, dafs keineswegs erst „jener Tag" diesen Schein zerstören wird. Er zerstört sich vielmehr stets selbst, da sich die Lüge als solche offenbart und der vorgebliche Geistbesitz und das fälschlich so genannte göttliche Wort in ihren Wirkungen nie mit den echten göttlichen Gaben zusammentreffen. Hier dagegen stehen jene vielen auch noch an „jenem Tag" vor dem Christus in guter Zuversicht und hören erst aus seinem Munde, dafs ihre Hoffnung auf ihn

Täuschung ist. Sodann macht schon die Lukasparallele darauf aufmerksam, dafs die Gnome ebenso enge Beziehungen zum folgenden, zu den thörichten Hörern des Wortes Christi hat, als zum vorangehenden. Der Blick in die den Jüngerkreis bedrohenden Gefahren erweitert sich somit. Sie bestehen nicht blofs darin, dafs Pseudoprophetie sich an ihn macht, sondern auch da, wo die Hoffnung auf Christus zielt und sein Name als Grund der höchsten Begabung sich erwiesen hat, kann noch ein Gegensatz gegen ihn bestehen, der jede Gemeinschaft mit ihm unmöglich macht. Die Reihenfolge: Pseudopropheten, deren innere Verderbnis in ihren Wirkungen offenbar ist, Empfänger der höchsten charismatischen Kräfte durch Christi Namen, die er doch nicht als die Seinen anerkennt, Empfänger seines Worts, die doch wieder verlieren, was sie mit demselben empfangen haben, ist wohl erwogen, und läfst nicht zu, dafs die eine Gnome in das Mafs der andern hineingeprefst wird.

Weil in der Bitte noch keine Begründung ihrer Abweisung enthalten ist, stofsen die beiden Glieder des Kontrasts völlig unvermittelt und darum rhetorisch mit grofser Wucht gegeneinander. Dem Rückblick auf die Bedeutung, die sein Name für sie gehabt hat, steht das rückblickende *οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς*, der in *κύριε κύριε* liegenden Bitte das *ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ* als reiner Gegensatz gegenüber, dessen Empfindung durch *ὁμολογήσω* verstärkt wird, da *ὁμολογεῖν* stets auf eine Spannung zwischen dem Wort des Sprechenden und seiner Situation hinweist. Die Motivierung des Urteils liegt zunächst in dem geforderten *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου* und in seinem Gegensatz: *ἐργάζεσθαι τὴν ἀνομίαν*. An diesen Worten mufs sich zeigen, ob das Gottesbewufstsein und dementsprechend auch das Christusbild für Matthäus eine Einheit bleibt trotz der absoluten Distanz der Wirkungsweisen Christi, jetzt als des verdammenden, dann als des vergebenden.

Zunächst ist deutlich, dafs die Verweigerung der Gnade aus der Gebundenheit Jesu an das von seinem Vater Gewollte abgeleitet ist. Die Bejahung ihrer Bitte ist deshalb unmöglich, weil sie auch ihre Verneinung des göttlichen Willens bejahte. Die Gnade Christi wendet sich nicht so zum Menschen, dafs sie Abwendung von Gott würde, und erhöht den Menschen nicht so, dafs Gott erniedrigt wird. Über der Schätzung des Menschen steht diejenige seines Vaters. „Mein Vater“, das giebt seinem

Urteil die Notwendigkeit; er verleugnet solche Jünger, weil er seinen Vater nicht verleugnet.

Auch die Art des Guts, nach welchem die vielen begehren, und das ihnen Jesus versagt, kommt hier in Betracht: in das Reich der Himmel eingehn. Denn wenn uns auch unsre Modernen ein „Himmelreich“ als von Jesus gedacht und gewollt beschreiben, in welchem Gott wenig bedeutet, das steht sowohl für Jesus als für den Evangelisten fest, dafs ihnen Gott im Reiche Gottes die Hauptperson war. Zu Gottes Reich gehören und Gottes Willen nicht thun, gilt unsrer Gnome als vollendete Unmöglichkeit.

Für die Majestät der Gottesliebe, welche diese Gnome beseelt, ist die Fülle der Liebe das Mafs, mit der nach so manchem andern Wort der Mensch von Jesus „gekannt“ wird, auch in seiner Not und Schuld. Allein dieses Lieben und Erbarmen verselbständigt sich nicht gegen seine Gottesliebe, bleibt vielmehr völlig von dieser umfafst. Die Gnome macht auf ein für uns unfafsbar und unlösbar grofses Moment in der Aufgabe Jesu aufmerksam.

Die Untrennbarkeit der Güte Jesu vom Willen Gottes liegt schon in der Bestätigung der Taufpredigt durch Jesus, weiter im beharrlich festgehaltnen Verschlufs des Himmelreichs für die Unbufsfertigen, in der Unterordnung der Sendung Jesu unter das Gesetz, 5, 17, in seiner Unfähigkeit, jemand als seinen Bruder zu schätzen, der den Willen seines Vaters nicht thut 12, 50, in der Bedeckung der Reichspredigt vor denen, die vergeblich sehen, in der Versagung des Zeichens gegenüber dem boshaften Geschlecht, im Unvermögen Jesu, ein φρονεῖν τὰ τῶν ἀνθρώπων zu üben, das nicht ein φρονεῖν τὰ τοῦ θεοῦ wäre, 16, 23, in der Preisgabe Israels, weil es Gott die Frucht verweigert, in der Unverletzlichkeit der Regel τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ 22, 21, in der Geltung des ἀγαπᾶν τὸν θεόν als des ersten und grofsen Gebots, 22, 38.

Im apostolischen Kreise ist die Gebundenheit der Gnade Jesu an Gottes Willen nie als Schmälerung derselben empfunden worden, weil ihr ganzer Wert darauf beruht, dafs sie Gottes Gnade ist. Das Vergeben Christi wird gesucht, um damit Gottes Vergeben, das Helfen Christi, um damit Gottes Hilfe, die Berufung durch Christus, um damit Gottes Berufung zu seinem Reiche zu empfangen. Die Gnome verwertet die Grundkategorie

des messianischen Gedankens, dafs der Christus den Willen Gottes vollbringe, und in allem, was er thue, der durch und für ihn handelnde sei, dafs er der Christus sei als der Sohn und somit sein erstes Attribut im Gehorsam gegen den Willen seines Vaters habe. Ergäbe sich zwischen dem, was Christus schätzt, und dem, was Gott will, irgend welche Spannung, so wäre die Gnade Christi entwertet. Nicht ohne Gott, noch weniger gegen Gott, sondern nur in der Einheit mit Gott, wurde er im Apostelkreis angerufen, und die Gnome spricht kräftig das Bewufstsein aus, dafs diese Stellung der Apostel auf Jesus selbst zurückgehe, dafs er selbst sich nicht anders anrufen liefs.

Wird das von Gott Gewollte nicht gethan, so entsteht als Resultat des Handelns *ἀνομία*. Es ist eine nicht bedeutungslose Feinheit der Gnome, dafs sie das Urteil Christi in ein Wort der Schrift fafst, Ps. 6, 9; auch dadurch kommt zum Ausdruck, dafs er in der Versagung seiner Gnade durch seinen Gehorsam gebunden ist. Schon durch David wurde Gottes Wille ausgesprochen, der die, welche die Anomie anrichten, von ihm trennt.

Zu tendenzkritischen Konjekturen giebt *ἀνομία* keinen Anlafs, da *ἐργάζεσθαι τὴν ἀνομίαν* sich nicht vom *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου* sondern läfst, und der Christus des Matthäus aus dem, was sein Vater will, kein Geheimnis macht, sondern sehr bestimmt davon spricht. Dies ist jedoch stets etwas ganz andres als Beschneidung und Sabbath. Die ganze Darstellung Christi bei Matthäus wird durch das Axiom beherrscht: ich will Barmherzigkeit und nicht Opfer. Wer hier dem Begriff *θέλημα τοῦ πατρός* und seinem Gegensatz *ἀνομία* einen andern Sinn unterlegt, ersetzt die Exegese durch die Konjektur.

Weil das von Gott Gewollte die Güte ist, ist unsre Gnome mit den zahlreichen Worten verwandt, die dem unbarmherzigen Jünger die Gnade versagen und das Vergeben Gottes durch unser Vergeben bedingt sein lassen. Nur hebt *ἀνομία* an der Bosheit nicht die Verletzung andrer, sondern ihren Gegensatz gegen Gott, die in ihr enthaltene Verneinung Gottes, hervor. Dadurch stellt sie uns aber das für die Fassung der Gnade sich ergebende Problem besonders scharf.

Der Einschlufs der Gnade Christi in seinen Gehorsam erledigt dasselbe noch nicht ganz. Denn der Vorbehalt des göttlichen Willens hebt ihre Unbegrenztheit nicht auf, begründet sie vielmehr. In der Vollkommenheit seines Liebens ist er „vollkommen,

wie es der Vater ist.“ Matthäus hat diese Absolutheit der Gnade Jesu mächtig zur Darstellung gebracht. Er vertritt den Gott, der jede Bitte erhört und aus jeder Not hilft, und ist deswegen ermächtigt, sein Geben zum Bitten und Glauben des Menschen in vollständige Kongruenz zu setzen. Seine Voraussetzung hat dies darin, dafs er „Macht hat zu vergeben.“ Matthäus hat das Evangelium mit der Taufe begonnen und geschlossen, hat sie als das erste in der Ankündigung des Himmelreichs dargestellt und wieder als das, was der Auferstandene den Seinen bestätigt hat, und hat schon dadurch sicher gestellt, dafs die ganze Gemeinschaft Christi mit ihnen auf dem göttlichen Vergeben beruht. Warum wird hier die Regel, dafs jeder Bittende empfängt, aufser Kraft gesetzt, und dieser Ungehorsam vom Vergeben Christi ausgeschlossen?

Gäbe die Gnome hierauf keine Antwort, so würde sie zu den prädestinatianisch gerichteten Worten gehören. οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς giebt offenkundig den Reprobationsgedanken. Begründet wäre er durch die Verwerflichkeit der Anomie. Die Gnome würde sagen, dafs Christus seinen Gegensatz gegen die Anomie auch am Jüngerkreise bethätigen werde, auch an solchen, die durch ihre charismatische Begabung erste sind. Andern wird sie vergeben werden. Warum er hier so, dort so handelt, das wäre das mysterium tremendum. Konjekturen helfen uns hier selbstverständlich nichts. Es kommt darauf an, ob das von der Gnome zur Begründung des Urteils Christi Gegebene schon vollständig herausgehoben ist oder nicht.

Da in die Worte der vielen nicht eigenmächtig eine Bosheit hineingelegt werden darf, welche sie nicht ausdrücken, bilden sie zum Urteil Christi den reinen Kontrast. Hat Matthäus etwa gerade diesen Kontrast als Begründung des Urteils empfunden, so dafs im Zusammensein der Anrufung Christi mit dem μὴ ποιεῖν τὸ θ. τ. π. μ., des Anteils an Christi Geist und Macht mit dem ἐργάζεσθαι τ. α. das läge, was sie schuldig macht und den Zorn Christi motiviert, und die Unvergebbarkeit dieser Sünden sich daraus ergäbe, dafs es die Sünden derer sind, die Christus anrufen, dafs die Gott den Gehorsam verweigerten, die auf Christus hofften, die die Anomie anrichteten, welche die Kraft seines Namens erlebt haben?

Warum bleibt die Gnome nicht beim κύριε κύριε stehn, bei der auf die Öffnung des Himmelreichs gerichteten Erwartung?

Warum setzt sie die Gerichteten in den vollen Besitz der Gaben Christi? Sie ist darin, dafs sie den Besitz des prophetischen Geistes und der allen teuflischen Erscheinungen und jeder naturhaften Not überlegenen Macht als die Stellung der messianischen Gemeinde beschreibt, an der auch ihre kranken Glieder Anteil haben, nicht einfach ein Ausdruck für das, was in der ersten Gemeinde erfahrungsgemäfs gegeben war. Ihre Geschichte nötigte nicht, der Gnome diese Gestalt zu geben; also wird sie durch eine lehrhafte Absicht veranlafst sein. Je höher die Verworfenen durch Christi Namen begabt sind, je reicher ihr Anteil an den von ihm ausgehenden Wirkungen ist, um so schärfer wird der in der Gnome aufbrechende Kontrast. Also fällt auf diesen ein ernstes Gewicht. Er ist das, was nicht nur ihre Erwartung, sondern zugleich auch Christi Urteil motiviert, weil an ihm die Schuld der Gerichteten sichtbar wird.

Verläuft der Gedankengang der Gnome in dieser Richtung, so beruht sie auf der Voraussetzung, dafs die Kenntnis Jesu unzweideutig und sofort zum Gehorsam gegen Gott anleite und die Geschiedenheit von der Anomie begründe. Christus ist nach seiner ganzen Absicht und Wirkung als der heiligende gedacht. Die Einheit seiner Gnade mit dem göttlichen Willen ist nicht nur negativ gefafst, so dafs sie keine Verletzung desselben zuläfst, sondern positiv, so dafs sie Erfüllung desselben in denen, welchen sie sich zuwendet, anstrebt und bewirkt. Ist dieser Gedanke bei Matthäus auch sonst als ein das ganze Evangelium gestaltendes Axiom nachweisbar?

Was heifst es denn: weil das Himmelreich nahe ist, „darum kehrt um“? Damit ist ein für allemal gesagt, dafs jeder Blick auf das Himmelreich den vom Bösen lösenden, gutes Wollen begründenden Impuls in sich trage. Das μετανοῆσαι ist damit nicht nur an die das Himmelreich begleitende Bethätigung des Gerichts, nicht nur an „den künftigen Zorn“ angeschlossen, sondern unmittelbar an das Himmelreich, an die gnädige That und Gabe Gottes, durch welche das Himmelreich zum Gegenstand des Hoffens wird. Wenn aber die Nähe des Himmelreichs sich zu dem an Jesus gerichteten κύριε κύριε bestimmt und verdeutlicht, so ist dieser Zusammenhang, der das μετανοήσατε οὖν daran heftet, dadurch nicht gelockert, vielmehr zu seiner vollen Kraft gebracht. Wenn Jesus seine Wirksamkeit in Kapernaum mit dem richtenden Urteil abschliefst, 11, 20 ff., weil seine Zeichen

das μετανοῆσαι nicht bewirkt haben, so ist damit unzweideutig ausgesprochen, daſs in allem, was er thut und giebt, die Begründung desselben enthalten sei. Jesus konnte schon deswegen nicht anders denken, weil er mit seinen δυνάμεις die Erinnerung an Gott in denen, die sie empfangen, erweckt, mit welcher der Impuls zum Thun seines Willens unabtrennbar verbunden ist. Darum konnte Jesus im Gleichnis von den Weingärtnern seine ganze Arbeit an Israel unter den Gesichtspunkt stellen, daſs er als der Mahner: „Gebt Gott, was Gottes ist“, vor dasselbe getreten sei, und er macht auch seine Sohnesstellung diesem Zwecke dienstbar, weil sie seiner Mahnung die dringliche Kraft verleiht. Findet sich darum die Anrufung Christi mit der Anomie zusammen, so ist diese gegen die heiligende Kraft derselben festgehalten. Es liegt nicht mehr nur Abweichung vom göttlichen Willen vor, sondern Unbuſsfertigkeit, Fixation im Bösen gegen die im Namen Christi liegenden Impulse, gegen die Absicht und Wirkung seiner Gnade, womit der Zorn begründet ist.

Dadurch wird unsre Gnome mit den Gerichtsworten über den unbarmherzigen Empfänger der Barmherzigkeit vollständig parallel: auch hier liegt ein direkter Konflikt mit der Gnade vor. Wie jener daran scheitern muſs, daſs er den Zweck derselben verkehrt, da sie ihm nicht dazu gegeben war, damit er andre verderbe, so fällt der auf Christus hoffende Erzeuger der Gesetzlosigkeit daran, daſs er die Absicht der Gnade verkehrt, als wäre sie ihm dazu gegeben, damit er das von Gott Gewollte unterlasse. Fällt jener am Versuch, das Verhältnis zu Christus vom Verhältnis zu den Menschen abzusondern, so fällt dieser am Versuch, das Verhältnis zu Christus abzusondern vom Verhältnis zu Gott. Jene Worte sprechen aus, daſs die Schätzung Gottes von der Schätzung des Menschen, dieses, daſs die Schätzung Gottes von der Schätzung Christi nicht trennbar ist. Der Gesichtspunkt der Urteile ist insofern different, weil Christus dort als Anwalt des Menschen, hier als Anwalt des Vaters spricht, dort seine Verbundenheit mit dem Menschen, hier seine Einheit mit dem Vater geltend macht. Aber beide Urteile bilden eine feste Einheit, weil beide den Zweck der Gnade unbedingt bejahn und den Zorn aus der Gnade selbst begründen, weil er dazu eintritt, damit die Gnade wirklich Gnade sei, womit die Einheit des Christusbildes vollständig gegeben ist.

Das Eintreten des Zorns an Stelle der Gnade wird im

Gericht über den Begnadigten, der unbarmherzig bleibt, als Widerruf derselben dargestellt. Nach derselben Formel sind auch die an die *δουλεία* angeschlossenen Worte gebildet, da auch dort die dem Knecht angewiesene Stellung ihm wieder entzogen wird, 24, 45; 25, 28. 29 vgl. 21, 43. Damit ist die Realität der vergebens empfangenen Gnade betont. Unsre Gnome setzt dagegen nicht ein zwar begonnenes, aber wieder aufgehobenes Verhältnis Christi zu den vielen an, sondern verneint mit *οὐδέποτε ἔγνων* jede gnädige Beziehung Christi zu ihnen und stellt ihre Verbindung mit ihm als Täuschung dar. Derselbe Gedanke liegt im Gleichnis vom Lolch vor, der zwar auf dem Acker des Hausherrn wächst, an dem derselbe aber völlig unbeteiligt ist. Einen gewissen Anthropomorphismus enthalten beide Formeln. Hier liegt er in der Isolierung des Namens Christi von ihm selbst, wodurch jener als selbständig wirksames Kraftcentrum erscheint, ohne dafs Christus mit seinem Wissen und Willen dabei beteiligt wäre. Es war nicht richtig, dafs sich die Kommentare hiedurch an den superstitiösen Gebrauch des Namens Christi als Zauberformel erinnern liefsen. Die aus *οὐδέποτε ἔγνων* folgende Beschränkung der vielen auf den blofsen Namen Christi hat nur den Zweck, ihn selbst von jeder Berührung mit dieser Korruption fern zu halten. Sie stellt das absolute Nein fest, das er jeder Stützung des bösen Willens auf seine Gnade entgegenhält. Nur sein Name ist solchen Jüngern bekannt, nicht er selbst.

Es ist lehrreich, dafs Matthäus beide Formeln hat, die in der kirchlichen Lehrbildung gegeneinander in Spannung getreten sind. Sein Christus steht vor dem, dem er seine Gnade vergebens erwies, im Bewufstsein, dafs er ihm eine volle, wahrhaftige Gnade erwiesen habe, und zugleich im Bewufstsein, dafs er in keine Gemeinschaft mit ihm getreten sei. Im Zeitleben fügt sich beides leicht zusammen, weil jeder in die Zeitlichkeit eingehende Lebensakt, auch wenn er eine vorbehaltlose Totalität von Liebe ist, doch stets denjenigen Vorbehalt bei sich hat, welcher der Zukunft ihre Rechte wahrt. Wie sich aber die göttliche Willensgestalt dazu verhält, das tritt bei Matthäus, der unsern Blick fest auf Christus gerichtet hält, nie als Problem hervor.

Beide Formeln bringen in die Gnade eine aufsteigende Bewegung hinein, die Revokationsformel von ihrer Gewährung zu ihrer Bestätigung in dem, dessen Eigentum sie geworden ist, unsre Gnome von der universalen Bethätigung der Gnade, welche

durch die Sendung Christi in die Welt viele durch seinen Namen mit ihm verbunden hat, zur personhaften Bezogenheit Christi auf den einzelnen. Derselbe Gedanke kehrt wieder in der Unterscheidung des doppelten Kreises der „Berufenen“ und „Erwählten“. Den vielen, die unter dem Segen seines Namens stehn, entsprechen die vielen Berufenen; denen, auf welche die Kenntnis Christi gerichtet ist, die Erwählten.

2. Das vergebliche Glauben.

Traditionell erläutert man: *ὁ λέγων μοι κύριε κύριε* als „Bekenntnis zu Christus“, um die Möglichkeit zu gewinnen, dafs die Gnome blofs von einem äufserlichen Anschlufs an Jesus rede. Das Verwerfliche an ihrem Verhalten wird so in die Spaltung zwischen dem Gedankenbesitz und dem Willenslauf, zwischen dem allgemeinen Grundsatz und der konkreten Maxime, der fides generalis und specialis, verlegt. Allein darf der Vokativ ignoriert werden? Es wird nicht erwogen, was sie über Jesus zu andern, sondern was sie zu ihm selber sagen. Sie sind als ihn anrufend, als *ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα αὐτοῦ*, beschrieben. Auch die Verdoppelung kennzeichnet *κύριε κύριε* als Bittwort. Somit fällt der Bruch in die Begehrung. Sie verlangen gleichzeitig nach Christi Hilfe und nach der Anomie, womit die Gnome direkt die Glaubensfrage berührt. Die Bitte: *κύριε κύριε* ist ein Glaubensakt, noch mehr: sie ist d e r Glaubensakt, weil er sich nicht auf eine beschränkte, sondern auf die umfassende Gabe Christi bezieht, da ja der Inhalt des bittenden *κύριε κύριε* durch das abweisende *οὐκ εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν β. τ. ου.* die Beleuchtung erhält.

Für die zweite Verwendung der Formel steht die wohlüberlegte Bedeutsamkeit des Vokativs fest, da „an jenem Tage“ nach der Meinung des Evangelisten nicht mehr über ihn zu andern gesprochen wird. Dann ist er selbst in der Majestät seines messianischen Amtes da und der Blick aller auf ihn gerichtet. Demgemäfs erweist der begründende Satz nicht, wie so Jesus über andre Herr sei, sondern warum die Redenden selbst auf ihn hoffen. Von *ἐροῦσί μοι· κύριε κύριε* läfst sich jedoch *ὁ λέγων μοι· κύριε κύριε* nicht trennen. Somit ist Phil. 2, 11 keine Parallele, da dort in der That vom Bekenntnis der *κυριότης* Jesu gesprochen, dasselbe darum auch allen unterschiedslos zugeschrieben ist. Unsre Gnome verlöre dagegen ihre Spitze,

wenn das κύριε κύριε als von allen ihm zugerufen gelten sollte. Es scheidet vielmehr aus der Gesamtheit einen umgrenzten Kreis ab, die, welche ihn und seine Gabe begehren. Darum setzt die Gnome nicht mit ἐροῦσιν, sondern mit dem präsentischen ὁ λέγων ein, das jenes begründet, darum auch den Kreis der vielen bestimmt. Weil und wie sie ihn jetzt schon anrufen, werden sie es auch an jenem Tage thun und ihr Bitten wird sich dann zur höchsten Intensität steigern, weil es nun wirklich zu erlangen gilt, was sie von ihm erhofft haben.

Also giebt es für Matthäus ein vergebliches Glauben, fides mortua, und es entspricht dem exegetischen Thatbestand nicht, wenn das damit gegebene Problem immer nur an Jak. 2 erörtert wird. Es ist hier ebenso scharf gestellt und deutlich gelöst, eine Thatsache, die gleichmäfsig für die Beurteilung des Jakobusbriefs, wie für diejenige des Matthäus nicht ohne Bedeutung ist.

Daneben steht bei Matthäus das „sola“ in seiner ganzen Erhabenheit. Wo nur Glaube vorhanden ist, ohne Rücksicht auf jedes andre Attribut des Glaubenden, giebt Christus seine allmächtige Hilfe, so dafs das „Senfkorn“ des Glaubens über alles emporhebt, was Hindernis und Schaden sein kann. Dafs diese Schätzung des Glaubens zur unbedingten Bejahung des göttlichen Willens in keine Spannung tritt, zeigt gerade unsre Gnome anschaulich, da das sola nicht nur neben, sondern auch in derselben steht. Wie werden die vielen in den Genufs des Geistes und der Macht Christi versetzt? Doch nicht durch ihr ἐργάζεσθαι τὴν ἀνομίαν, sondern durch seinen Namen, d. h. durch Glauben „allein“.

Gerade das sola bildet den Angelpunkt, in welchem die unbegrenzte Fassung der Gnade und die richtende Funktion des Christus die Einheit finden. Die freie, ungehemmte Güte Jesu, die dem Bedürftigen giebt um deswillen, weil er bedürftig ist und empfangen will, welche das sola geschaffen hat, hat zur unlöslich damit verbundnen Folge, dafs er „zum Gericht in diese Welt gekommen ist“. Indem er seine Gnade ohne Begrenzung walten läfst, so dafs man durch seinen Namen den Geist und die Macht Gottes an sich erlebt, richtet er den Menschen auf oder er bringt ihn zum Sturz. Denn eben dadurch entsteht der tiefe Gegensatz, der den, welcher an der erlebten Gnade die Einigung mit Gottes Willen nicht erlangt, von ihm geschieden hält.

Die Einigung der Schätzung des Glaubens, die ihm jede Erhörung zusagt, mit derjenigen der That, welche den Eingang in das Himmelreich durch diese bedingt sein läfst, geschieht in unsrer Gnome so, dafs die erste Formel auf die Gegenwart, die letztere auf die eschatologische Entscheidung angewandt wird. Bis zu „jenem Tage" geniefsen die vielen die Kraft seines Namens und erlangen durch denselben die grofsen Gaben Gottes; bis dahin hat der Glaube Raum zu suchen und zu finden. An „jenem Tage" wird die That gemessen. Diese Formation des Gedankens wird zum doppelten Ziel der Liebe Christi, die auf den Menschen und auf den Vater gerichtet ist, in Beziehung zu setzen sein. Jetzt weifs er sich im Dienst der Liebe, die den Menschen sucht, und diese schafft das sola, da sie zur Erhörung nur die Bitte, zum Geben nur das Glauben nötig hat. An „jenem Tage", eben weil er der Tag des göttlichen Herrschens ist, da Gottes Wille geschieht und Gottes Herrlichkeit sich offenbart, wird die Liebe zum Vater, die vom Thun seines Willens nicht lassen kann, ihr Werk vollbringen; dann weifs er sich als den Vertreter Gottes, der *τὰ τοῦ θεοῦ φρονεῖ*, und das von Gott Gewollte gegen jeden Ungehorsam schützt. Wie er sich jetzt in Gemeinschaft mit den Menschen weifs, und darum für ihr Glauben offen ist, weifs er sich dann als den, der seine Gemeinschaft mit dem Vater bethätigen wird und nur für die der Gebende ist, durch die dessen Wille gethan worden ist.

Wenn die Auslegung in der Fassung der Gnade die Tendenz der Gnome traf, so ist damit gegeben, dafs die Formel „fides mortua" für die Klarheit, mit der sie die normale und abnorme Bewegung des Glaubens erfafst, zu stumpf ist. Eine Bejahung des Namens Christi, die nur ein Vorgang im Vorstellen wäre, liegt völlig jenseits der Grenzen dieses Worts. Wie kräftig sie als Impuls im Willen gedacht ist, zeigt sich daran, dafs man durch sie zum Propheten und zum Spender wunderbarer Hilfe werden kann. Demgemäfs kann auch *κύριε κύριε* alle Sehnsucht und Zuversicht, in das Himmelreich einzugehn, in sich aufnehmen. Auch zur moralischen Schätzung dieses Glaubens reicht mortua nicht aus. Es ist als verderblich wirkend, als die Gnade, weil die Bufse verhindernd gedacht, wenn wirklich Matthäus die Unvergebbarkeit dieser Anomie durch ihr Zusammensein mit der Anrufung Christi begründet hat. Der Glaube kann sich nicht mit der Anomie verbinden, nicht mit der Unbufsfertigkeit

sich einigen, ohne dafs er sich selbst verdirbt, da das Begehren auch die Anomie unter Christi Gnade zu stellen, sie von ihrer Gebundenheit an den Willen des Vaters abzuziehn, und das böse Wollen seinem Wohlgefallen aufzudringen, eine Profanation Christi in sich schliefst. Mit *οὐδέποτε ἔγνων* wird dieses Glauben als falsch beschrieben; Christus ist das nicht, was sie meinten; das falsche Glauben ist aber nicht nur logisch sondern auch ethisch falsch. Es bestimmt Christi Stellung zum Bösen und zu Gott falsch, wird dadurch wie Erniedrigung Christi, so Anmafsung und Überhebung des in der Anomie Glaubenden, selbst etwas Sündliches. Das unmittelbar vorangegangene Axiom, das die aus dem Menschen heraustretenden Wirkungen mit seiner innern Art zu einer geschlossenen Einheit zusammenfafst, entsprechend der Einheit des pflanzlichen Typus, die keinen willkürlichen Wechsel der Frucht zuläfst, findet auch hier seine Anwendung: in dem auf das Böse gerichteten Menschen wird alles böse, alles zur Schuld, auch seine Anrufung Christi und die Gaben, die er aus seinem Namen zieht.

Eine Bestätigung für den Ernst, mit dem Jesus den moralischen Kanon auch auf das Glauben angewandt hat, bilden jene Worte, welche schon das Sehen als den schuldig machenden Akt bezeichnen, Matth. 13, 13; Joh. 9, 14. 15. 24 vgl. 22. Das Sehen, das den Menschen zum Zeugen der göttlichen That und Gnade macht, hat seine innere Fortwirkung im Glauben, das diese bejaht und zum Ziel des Verlangens macht. Die beiden Sätze: wäret ihr blind, so könnte ich euch verzeihen, und: hättet ihr nicht an meinen Namen geglaubt, so würdet ihr nicht gerichtet, handhaben dieselbe Norm.

Es zeigt sich an dieser Gnome, wie voll personhaft die Beziehung Christi zum Menschen gedacht ist. Der Glaube ist zweifellos zunächst als ein Ergriffensein gedacht, als eine Bindung des Bewufstseins, die vom Menschen erlebt, nicht aber selbst von ihm hervorgebracht wird. Deswegen wird er aber nicht blofs naturhaft nach dem Schema einer Kraftwirkung gefafst; Jesus hat beständig die Bewegung der Person zu ihm hin im Auge. Damit nimmt auch der Glaube den ethischen Gegensatz in sich auf; er ist nicht nur wahr oder falsch, je nach der Gestalt des in ihm enthaltnen Gedankens, sondern auch gut oder böse, je nach der Gestalt der in ihm lebendigen Begehrung.

In beiden Richtungen giebt ihm Jesus kausale Kraft. Ist er dort Gerechtigkeit, so ist er hier Schuld; ist er dort die Gerechtigkeit, weil er die Vergebung empfängt, so ist er hier die Schuld, weil er den Empfang der Vergebung ausschliefst. Es gehört zur Klarheit der Stellung Jesu in der Glaubensfrage, dafs er neben das rechtfertigende das schuldigmachende, neben das seligmachende das verderbende Glauben gesetzt hat, weil an der Weise, wie wir seine Gnade auf uns beziehn, sich beides begründet: der Ausschlufs vom oder der Eintritt in das Himmelreich. Hinter dem Ernst der apostolischen Leute, die sich darum kümmerten, dafs ihr Glauben einmal wahr, sodann auch rein sei, bleiben die modernen Bemühungen, den Glaubensbegriff nicht „katholisch", sondern „evangelisch" zu fassen, weit zurück.

Die stabil gewordene Behauptung, die Abwehr des verdorbenen Glaubens sei erst nach Paulus geschichtlich vorstellbar, dispensiert sich von der Beachtung des gesamten Bestandes der jüdischen Frömmigkeit. Alles, was aus dieser hervorgegangen ist, sowohl das neue jus divinum in der palästinensischen, als das neue Dogma in der griechischen Schule, als die neue Weissagung in der Apokalyptik, hat das Gepräge eines hohen Selbstbewufstseins, das keineswegs irreligiös war, im Gegenteil aus dem Gottesbewufstsein abgeleitet wird, sich auf Gott stützt, also Glaube ist, aber ein Glaube, der unter dem Regiment der Worte Jesu nur als falsch und verderblich beurteilt werden konnte und notorisch im Apostelkreise so beurteilt worden ist. Matthäus beleuchtet den religionsgeschichtlichen Stand der Dinge völlig sachkundig, wenn er gleich den Täufer mit der hochfahrenden Glaubensübung der Judenschaft: „wir haben Abraham zum Vater" den unversöhnlichen Streit beginnen läfst. Schon dort wird dieses Glauben unter demselben Gesichtspunkt, wie in unsrer Gnome, verworfen: weil es die Frucht der *μετάνοια* d. h. das *ποιεῖν τὸ θέλημα τ. π. μ.* nicht nur nicht erzeugt, sondern verhindert, demgemäfs auch die Vergebung nicht erlangt, sondern unmöglich macht. Die Aufforderung zum Kampf gegen die fides mortua lag somit überreichlich in Jesu Situation. Dafs ihm das Verhalten seiner Umgebung als glaubenslos, die *γενεά* als *ἄπιστος* erschien, ist freilich unzweifelhaft; neben seiner Bejahung Gottes konnte er das gemeinmenschliche Verhalten nicht anders beurteilen. Aber mit der fortwährenden Verneinung der göttlichen Güte und Hilfe und der Bestreitung seiner Sendung wechselt

eine wohlgemute Zuversicht, die alles von Gott zu erwarten, demgemäfs auch alles von Christus zu fordern wagt.

Der Ort unsrer Gnome bei Matthäus ist in dieser Hinsicht lehrreich. Er hat sie zu dem gezählt, was Jesus von Anfang an und ein für allemal seinem Verhältnis zu den Seinigen zur Basis gab, weil er sofort das verkehrte, unreine Glauben sich gegenüber hat, da es aus der gegebenen Gestalt der Frömmigkeit an ihn herangetragen wird. Seine Aufgabe bestand nicht nur darin, Glauben an seine Sendung zu begründen, sondern zuerst darin, ein falsches, verderbliches Glauben in den Seinigen zu tilgen. Nur so konnte jenes Glauben an ihn entstehn, das er erhören will.

Darum sind auch die Worte, die gegen das falsche Glauben streiten, bei Matthäus zahlreich. Es gehören nicht nur diejenigen Worte hieher, welche den „Söhnen des Reichs" die Zuversicht zerbrechen, sondern auch die ernste Anwendung derselben Normen auf Jesu eignen Kreis. An den Thörinnen, die gerade durch die Weise, wie sie Jesus entgegengehn, sich von ihm scheiden, am Mann, der deswegen, weil er zum Gastmahl kam, ins Gefängnis kam, auch am Knecht, der das Talent für ihn aufbewahrt in der Zuversicht: du hast das Deine! hat Jesus ein Vertrauen zu ihm dargestellt, das den Verlust des Himmelreichs verschuldet. Die Worte über die Grofsen, welche nicht ins Himmelreich kommen, weil sie grofs sind, stehn dicht neben denjenigen über die Weisen, welche nicht erleuchtet werden, weil sie weise sind, und über die Gerechten, welche nicht berufen werden, weil sie gerecht sind. Entkräften diese die auf die Schrift und das Gesetz gestellte Zuversicht Israels, so entwertet jenes genau nach derselben Regel eine auf ihn gerichtete Zuversicht der Seinigen, die böses Wollen nicht überwunden sondern in sich aufgenommen hat.

3. Die Christologie der Gnome.

Das ganze Nein für die Anomie und das ganze Ja für Gottes Willen, nach dem Jesus hier sein Verhältnis zu den Seinigen regelt, offenbart seine Willensgestalt. Die Gnome zeigt, dafs Jesus für das Auge der Jünger von allem Bösen geschieden war.

Weiter ist christologisch bedeutsam, wie innig sich sein Gehorsam und sein Machtbewufstsein durchdringen. Indem das

vom Vater Gewollte den Bereich der von ihm Gekannten begrenzt, ist auch seine höchste Funktion als Bethätigung des Gehorsams dargestellt. Diese Einigung seines Willens mit dem göttlichen Willen bejaht er aber als den Grund absoluter Macht. Zwar ist zu *κύριε κύριε* die Glosse „Lehrherr" verbreitet; aber die Gnome denkt ihn offenkundig nicht als lehrend, sondern als herrschend, so dafs sein Urteil das Geschick der Bittenden bedingt. Das *κύριε* drückt nicht Beugung vor seinem höhern Wissen aus, sondern anerkennt die Abhängigkeit von ihm für das centrale Lebensproblem.

Gleichwohl vertritt auch diese Glosse eine richtige Empfindung, nämlich die, dafs die Gnome nicht die Ausbildung des christologischen Begriffs zum Mafs des Urteils Christi macht. Die Ehrung Christi geschieht durch diejenige Benennung, welche ihn über die Bittenden erhöht, ohne dafs sie den Grund und das Mafs seiner Überlegenheit definierte. Dafs er es sei, der angerufen werde, nicht dafs er beschrieben werde, darauf legt die Gnome das Gewicht.

Auch *ἔγνων* dient diesem Machtbewufstsein zum Ausdruck, weil es die Beziehung der vielen zum Himmelreich vollständig mit der persönlichen Beziehung Christi zu ihnen identificiert. Die eigenartige Tiefe des Worts wird nicht richtig bestimmt, wenn von „der auf Lebensgemeinschaft beruhenden Kenntnis der Erfahrung" u. dgl. gesprochen wird, da *οὐδέποτε* eine runde Verneinung enthält und keinen Gegensatz zwischen oberflächlicher und intensiver Kenntnis zuläfst. Das eigentümliche in der Fassung des *γνῶναι* wird vielmehr darin liegen, dafs das Kennen Christi ihm als sein freier, von ihm selbst ausgehender Akt vorbehalten ist. Seine Kenntnis wird ihm nicht aufgenötigt, so dafs er dabei passiv wäre; vielmehr wendet er seinen Blick und sein Wissen nach seiner eignen Entscheidung denen zu, die er kennen will.

Zum Gekanntsein durch den Christus fügt das Schlufsverfahren des Glaubens sofort die ganze Gnadengabe hinzu, weil er sich mit jenem dem Menschen zuwendet, zwar noch nicht handelnd, noch nicht gebend, nur schauend und wissend; weil es aber s e i n Kennen ist, wird es als Grund der ganzen Gnade geschätzt, als Ursprung einer lebensvollen Beziehung, deren Ende die Gemeinschaft mit ihm im Himmelreich ist. Ebenso ist nach der andern Seite mit dem Fehlen des Kennens jede Beziehung Christi zum Menschen und damit die ganze Gnadengabe verneint.

Dürfen wir sagen, dafs eine solche Schätzung seines γνῶναι erst in der apostolischen Betrachtung Christi, nicht aber in seinem eignen Selbstbewufstsein Raum habe? Er konnte den Seinen noch nichts geben, und sah doch mit der Gewifsheit auf sie, dafs sie mit ihm die Erben des Himmelreichs seien; warum? Er kannte sie. Ganz parallel hat er auch das γνῶναι des Vaters, dessen er selber teilhaft ist, gewertet. Darauf, dafs der Vater ihn kennt und er den Vater, baut er den Schlufs, dafs ihm alles übergeben sei, 11, 27.

Auch die Weise, wie die Gemeinde mit der Weissagung und dem Wunder ausgestattet wird, ist christologisch bedeutsam. Sie läfst sich nur vom Christus aus verstehn. Er ist in einzigartiger Weise der Träger des Geistes; in den Seinigen erscheint ihr Anteil am Geist im Weissagen. Er steht den dämonischen Erscheinungen als der Sieger und Erlöser gegenüber; daraus ergiebt sich für die Seinigen die Macht, ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια. Er hat für seine Hilfe in den naturhaften Begrenzungen des menschlichen Könnens keine Grenze; das wiederholt sich im Lebenslauf der Seinigen durch die δυνάμεις πολλάς. Was der Jünger jetzt wird, und was er einst sein wird, ist nach demselben Grundgedanken bemessen. Was Jesu irdisches Leben an Gabe und Kraft von oben enthält, soll mit seinem Namen auch auf sie übergehn, und was seine Herrlichkeit im Himmelreich bildet, wird er an „jenem Tag" mit ihnen teilen. Er ist jetzt und künftig als der Gebende gedacht, und zwar als das gebend, was er selber hat, so dafs sein Geben die Seinen zur Gleichgestaltung mit ihm erhebt. Als der centrale Wille, der dieses ganze Geben regiert, hebt sich das hervor, dafs er die Seinigen zum Thun des göttlichen Willens bringen will, wie er selbst ihn thut.

Es ist bei Matthäus das erste Wort Christi über „jenen Tag". Dafs er es keiner Erläuterung für bedürftig achtet, bringt kräftig zum Ausdruck, dafs für seinen Blick Jesus die Hoffnung nicht erst erwecken mufste, vielmehr vorfand und bestätigt hat.[1])

[1]) In den Erörterungen über die Gemeinsamkeiten zwischen Jesu Weissagung und der Hoffnung Israels ist dies ungeschichtlich, dafs die Gemeinsamkeiten ausschliefslich der Apokalyptik gegenüber gesucht werden. Die Beziehungen zur öffentlichen Exegese der kanonischen Weissagung sind weit enger. Wer hier „historisch" arbeiten will, mufs sich vor allem deutlich machen, was für den offiziellen Lehrstand, also für Leute wie Hillel und Gamaliel, die messianischen Stücke der Propheten und des Psalters bedeuteten.

Was Jesus den Seinigen neu sagt, bezieht sich darauf, für wen jener Tag zum Tag der Gnade werden wird.

Damit macht Matthäus die principiell neue Fassung der eschatologischen Gedankenreihe sichtbar. Indem er den Blick auf den Empfänger des Himmelreichs konzentriert, wird aus unsrer Gnome eine merkwürdige Parallele zum Gespräch mit Nikodemus: nicht was man im Himmelreich sehen wird, wer es sehen wird, ist die Frage, über die Jesus mit den Seinigen gesprochen hat. Damit bethätigte er unmittelbar sein Christusamt. Nicht blofs in vorschauender Hoffnung, sondern handelnd beschäftigt er sich mit dem Himmelreich. Dieses Handeln mufs aber zuerst darin bestehen, dafs er den Empfänger desselben schafft. Er schafft ihn dadurch, dafs er Glauben an ihn begründet, jedoch reines Glauben, das er erhören kann, und dazu ist die Tilgung des falschen Glaubens die Vorbedingung. Darum ist das erste eschatologische Wort bei Matthäus dasjenige, welches zeigt, wann er vergeblich an jenem Tage angerufen wird.

4. Die Parallelen bei Lukas.

Die erste Parallele 6, 46 steht genau an derselben Stelle, wie die Gnome bei Matthäus, zwischen der Ausführung über die unzerbrechliche Einheit des menschlichen Lebens und dem Schlufsgleichnis vom thörichten Hörer Jesu, die beide nur stilistische Abweichungen vom Text des Matthäus zeigen. Mit letzterm ist die Gnome von der vergeblichen Anrufung Jesu unmittelbar zusammengefafst. Daher wird die an ihn gerichtete Bitte nicht dem Gehorsam gegen seinen Vater entgegengesetzt, sondern es liegt die einfachere Antithese vor: Jesus blofs Herr heifsen, oder sein Wort auch thun.

Zur eschatologischen Stelle steht eine in jeder Hinsicht eigenartige Parallele 13, 26. 27, in Verbindung mit einem neuen Gleichnis. Der Hausherr ist aufgestanden und hat die Thüre des Hauses zugeschlossen. Wer jetzt erst kommt, wird nicht eingelassen, da der Hausherr nicht weifs, wer diese zu spät Kommenden sind und woher sie kommen. Ihre Einrede lautet: „vor dir afsen und tranken wir, und auf unsern Höfen lehrtest du“. Das Urteil des Hausherrn wird aber wiederholt und durch Ps. 6, 9 begründet.

Während die Gnome bei Matthäus als allgemein gültige Regel formuliert ist, wendet sie sich bei Lukas direkt an die

Zuhörer Jesu: euch wird er sagen, und ihr werdet zu sagen beginnen: wir afsen vor dir. Jesus bricht bei Lukas die Beziehung zu einem an ihn sich herandrängenden Kreise ab.

Damit hängt der weitere Unterschied zusammen, dafs die Lukasgnome nicht eschatologisch orientiert ist, während sie bei Matthäus unzweideutig die vielen vor den verherrlichten Christus stellt. Der Verschlufs der Thüre setzt auch bei Lukas der gegenwärtig ihnen angebotnen Gnade das Ende; dafs dies aber durch die Parusie geschehe, wird durch das Gleichnis nicht sicher gestellt. Denn es beschreibt lediglich ihre Trennung von Christus: er kommt nicht zu ihnen heraus und sie nicht zu ihm hinein, und geht dadurch nicht über eine Gnome wie die hinaus: „ihr werdet mich suchen und nicht finden", Joh. 7, 34. Das Aufstehn des Hausherrn kann leicht auf den Weggang Christi blicken, womit er für sie unerreichbar wird.

Darum berufen sich auch die Abgewiesenen nicht auf das, was Jesu Name für sie bedeutet und ihnen an göttlichen Gaben vermittelt hat, sondern darauf, dafs sie mit ihm Tischgemeinschaft hatten und er auf ihrem Boden vor ihren Häusern lehrte.[1]) Dafs die traditionelle Deutung, die hier eine Beschreibung des Judentums sieht, ein quid pro quo einsetzt, springt in die Augen. Nicht dafs sie zu Israel gehören, sondern dafs sie mit Jesus im engsten Verkehr standen, dafs er sich mit ihnen einliefs und sie zu seinen Bekannten machte, das wird dem jede Gemeinschaft aufhebenden: *οὐκ οἶδα ὑμᾶς* entgegengesetzt. Die Einrede soll den Kontrast zur Empfindung bringen, zwischen der freundlichen, Gemeinschaft pflegenden Offenheit Jesu für alle in der Gegenwart und seiner künftigen Geschiedenheit von ihnen, damit aus dem, was er seinen Hörern jetzt gewährt, kein falscher Schlufs auf die Zukunft gezogen werde. Jetzt bricht er mit ihnen das Brot und kehrt bei ihnen ein, lässt sie seine Distanz von ihnen nicht fühlen und hält ihnen ihre Bosheit nicht vor. Daraus, dafs er sie jetzt nicht richtet, sollen sie nicht schliefsen, dafs er sie nicht richten wird, daraus, dafs sie ihn jetzt leicht erreichen, nicht die Erwartung ziehn, dafs sie immer zu ihm Zugang haben. Indem der Abbruch seiner Gemeinschaft mit

---

[1]) Eine *πλατεῖα*, ein rᵉchob, giebt es nicht, wie Hahn will, auf freiem Feld, sondern nur dadurch, dafs Häuser einen frei bleibenden Raum einfassen. Den Besitzern der Häuser gehört auch die *πλατεῖα: ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν.* Auf der *πλατεῖα* lehrt Jesus, weil sie gröfser als die Zimmer ist.

ihnen auch hier durch Ps. 6, 9 begründet wird, wird derselbe auf ihre Unbufsfertigkeit zurückgeführt, so dafs wir eine vollständige Parallele zum Gerichtswort über Chorazin, Bethsaida und Kapernaum erhalten. Denen, die bei ihm das Unrechtthun nicht verlernt haben, hat ihr Umgang mit ihm nichts genützt; ihnen schliefst er seine Thüre zu.

Beide Gnomen reden von der vergeblich bleibenden Gnade Christi, fassen aber das Problem auf einer verschiednen Stufe. Bei Lukas wird die Gnade vergeblich angeboten, bei Matthäus vergeblich empfangen. Dort ist die Rede von der fruchtlos bleibenden Gemeinschaft Jesu mit denen, die ihn äufserlich kennen, hier von der umsonst erlebten Macht seines Namens. Die Ungerechtigkeit wird dort festgehalten, trotzdem Jesus bei ihnen ist, hier, trotzdem sie an ihn glauben. Die Unbufsfertigkeit verhindert dort das Entstehn, hier die Wirkung des Glaubens. Um mit dem Gleichnis vom vierfachen Acker zu reden: bei Lukas ist vom „Weg“ die Rede, der den Samen nicht aufnimmt, bei Matthäus von dem mit den Dornen besetzten Grund, der ihn wieder erstickt. Dafs sie auch bei Lukas zur verschlossenen Thüre eingehen möchten, bedeutet nicht mehr, als was bei allen Hörern des Ackergleichnisses vorhanden war. Dies nimmt Bezug auf ihre Hoffnung, die heftig nach dem Christus begehrt und ins Himmelreich eingehen will. Das ist auch noch ein Attribut des „Wegs“, dessen Unempfänglichkeit sich auf die Weise bezieht, wie sich das Himmelreich durch Jesus Israel anbietet.

Während für die erste Parallele Luk. 6, 46 kein Beweis vorliegt, dafs ihr nicht der Text, den Matthäus giebt, zu Grunde liegt, da das Fehlen der eschatologischen Stelle im Vorblick auf die andre Parallele der stetigen Weise des Lukas entspricht, bleibt für die zweite Gnome ein litterarischer Zusammenhang, wonach die eine Gnome aus der andern hervorginge, unvorstellbar. Nicht einmal bei der völlig parallelen Verwendung von Ps. 6, 9 tritt ja eine wörtliche Kongruenz ein. Konjekturen, die Lukas oder Matthäus oder abwechselnd beiden ein wild wechselndes Verfahren beilegen, bald wörtliche Erhaltung ihrer Vorlage, bald eigenmächtige Umbildung derselben, verlieren am Widerspruch, in den sie den Evangelisten mit sich selber setzen, selbst den Halt. Was uns Matthäus giebt und was Lukas bei seinem Gewährsmann fand, ist als Erinnerung an den heiligen Ernst Jesu koordiniert nebeneinander zu setzen, und bestätigt sich gegenseitig.

Bei Matthäus kehrt sich derselbe gegen die, die Jesus im Glauben verbunden sind, bei Lukas gegen die Scharen, die durch die Reichspredigt und die Zeichen zwar bewegt, doch nicht vom Unrecht gelöst wurden.

5. Die Gnome und die Briefe.

Bei der gegenwärtigen historischen Erklärung der Briefe gelten die Worte Jesu so gut wie nichts. Litterarische Beziehungen werden für sie nach allen Seiten gesucht, sei es als Benutzung des einen Briefs durch den andern, sei es als Einwirkung heidnischer oder jüdischer Litteratur auf sie. Nur die Worte dessen, dessen Name überall in den Briefen steht, waren selbstverständlich für Paulus, Johannes, Jakobus, den Hebräerbrief bedeutungslos.

Es ist für den ganzen Briefkreis eine klar und ernst erwogene Überzeugung, dafs der Glaube auch in seinen höchsten Äufserungen und Ergebnissen völlig wertlos sei, mehr noch: Schuld begründe, wenn er nicht den Gehorsam bei sich habe, der das von Gott Gewollte will. „Wenn ich den ganzen Glauben hätte,“ „wenn ihr die Kräfte der zukünftigen Welt geschmeckt hättet,“ „wer sagt: er kenne Gott,“ „wer sagt: er habe Glauben“. Dafs diese Überzeugung für die gesamte Geschichte der ersten Gemeinde von grofser Bedeutung war, liegt klar auf der Hand. Wann sie begann und woher sie kam, wird durch unsre Gnome festgestellt.

IV.

Die Apostelgeschichte als Gegenstand höherer und niederer Kritik.

Von D. **Otto Zöckler.**

Die Frage, ob ein Buch, das uns als einheitliches überliefert ist und ein Ganzes zu bilden scheint, nicht dennoch aus verschiedenen Quellenschriften zusammengesetzt sei, kann aufgeworfen werden, wenn entweder innere Anzeichen die einstmalige Sonderexistenz dieser oder jener Teile des Werks zu verraten scheinen, oder etwelche äufsere Zeugnisse zu Gunsten einer derartigen Annahme sich beibringen lassen.

In Bezug auf die Apostelgeschichte erscheint die Frage nach Quellenschriften berechtigt, weil innere Wahrnehmungsmerkmale auf deren Benutztsein seitens des Verfassers hinzudeuten scheinen. Die äufseren Zeugnisse dafür fehlen: weder aus der handschriftlichen Überlieferung des Texts noch aus Nachrichten in der altchristlichen Litteratur läfst sich irgendetwas gewinnen, das jene Annahme begünstigte. Aber an den sog. Wirstücken, d. h. dem zeitweiligen Reden des Erzählers in der ersten Person Plur. statt in der dritten — nämlich in den drei Abschnitten Kap. 16, $_{10-17}$; 20, $_{5}$—21, $_{16}$; 27, $_{1}$—28, $_{16}$ des kanonischen Textes — besitzt das Suchen nach älteren Quellenschriften einen starken Berechtigungsgrund. Dafs der Verfasser sich dieses mehrmaligen Personenwechsels als einer blofsen schriftstellerischen Kunstform bediene, hat man zwar hie und da, besonders auf tendenzkritischer Seite (Baur, Zeller, Overbeck etc.) behaupten wollen.[1]) Allein die Annahme ist undurchführbar; sie scheitert vor allem daran, dafs gerade in den Wirabschnitten die Berichterstattung einen besonders frischen und anschaulichen Charakter trägt, woraus — für den unbefangenen und ehrlichen Beurteiler — die unmittelbare Augenzeugenschaft des daselbst Erzählenden, also die tagebuchartige Beschaffenheit der Wirquelle sich ergiebt. Und dafür, dafs man das Suchen nach Spuren älterer, in den heutigen Text eingearbeiteter Quellen noch über den Bereich

[1]) Über die ähnlich lautende, wenn auch anders motivierte Annahme von Blafs siehe unten, am Schlusse dieser Abhandlung.

jener Wirabschnitte der Kapitel 16—28 hinaus ausdehnen dürfe, scheint immerhin einiges zu sprechen. Innerhalb der Paulushälfte des Buchs gewährt der durch seine prägnante und doch präcise Kürze auffallende Bericht über die erste Kleinasienreise im Kapitel 13 und 14 einigermafsen den Eindruck einer irgendwoher entnommenen Einzelschrift, und in der Petrushälfte ladet — von manchem Sonstigen abgesehen — namentlich die Stephanus-Episode (Kap. 6 u. 7) zum Versuche ein, auch sie unter solchem Gesichtspunkt zu betrachten. Das Suchen nach einer Mehrheit von Quellschriften für unser kanonisches Aktenwerk erscheint demgemäfs nicht unberechtigt. Man kann bei der Annahme jenes einen, vorzugsweise scharf und deutlich aus dem Textganzen heraustretenden Quellberichts in den Kapiteln 16, 20, 27 u. 28 stehen bleiben. Man kann aber, ohne die Bahn solider Wissenschaft zu verlassen, auch wohl jenen weiteren Schritt thun und das Eingearbeitetsein noch einer oder einiger weiteren Quellen in den heutigen Lukastext nachzuweisen suchen. Dafs jenes erstere Verfahren das vorsichtigere ist, läfst sich schwerlich in Abrede stellen. Doch kann auch der jene kühneren Wege Betretende seine quellenkritischen Mutmafsungen innerhalb solcher Grenzen halten, dafs ihm das Lob der Bescheidenheit und des Beharrens auf dem Grunde geschichtlicher Möglichkeiten oder Wahrscheinlichkeiten gesichert bleibt.

Wir haben als Vertreter eines solchen bescheidneren quellenkritischen Verfahrens in Bezug auf unser Buch zunächst die meisten der bis gegen die Mitte unsers Jahrhunderts auf dem in Rede stehenden Gebiet thätig gewesenen Gelehrten im Auge. Königsmann (De fontibus commentariorum sacrorum, qui Lucae nomen praeferunt etc., 1798 [in Potts Sylloge commentatt. III]) erschlofs das Zugrundeliegen verschiedner Quellschriften für den zweiten Teil des Lukaswerks aus der Analogie des ersten, insbesondere aus dessen Prolog (Luk. 1, 1 ff.), trat aber der Aufgabe, diese Quellen nun näher nachzuweisen, nicht näher. J. C. Riehm (De fontibus actuum apostolorum, Trajecti 1821) nahm für den ersten oder petrinischen Hauptteil eine Mehrheit von Quellen an, die im einzelnen nicht mehr bestimmt nachweisbar seien; im zweiten dagegen liefs er den Lukas als Augenzeugen berichten und zwar bald als in Pauli Reisegesellschalt sich Einschliefsenden, bald als in dritter Person vom Apostel und dessen Begleitern Erzählenden. Der von diesem holländischen

Autor vorausgesetzten Identität des Urhebers der Wirabschnitte mit Lukas widersprach Schleiermacher in seinen „Vorlesungen über Einleitung ins N. T.“, aus seinem Nachlasse herausgegeben 1845. Nach ihm hat man den Verfasser der Wirstücke, der etwa Timotheus gewesen sein könne, von dem des Ganzen wohl zu unterscheiden, aber auch sonst noch sei das Eingearbeitetsein gewisser dem Gesamtredaktor fremder Urkunden von lokaler Färbung anzunehmen; die Existenz derselben sei teils aus Lücken in der historischen Berichterstattung, teils aus dem Mangeln von Vor- oder Rückbeziehungen, oder auch aus eigentlichen Widersprüchen zu erschliefsen. Noch einen Schritt weiter in Bezug auf Auflösung der Einheit des Buches wagte E. A. Schwanbeck zu thun (Über die Quellen der Schriften des Lukas, I. Darmstadt 1847). Nach ihm eigneten den an verschiedenen Stellen des Buchs sich bemerklich machenden Quellschriften neben andern Kriterien auch gewisse biographische Elemente; es befand sich dabei in der ersten Hälfte des Buchs aufser einer Petrusschrift und einem rhetorischen Stephanusbericht auch eine besondere Barnabasquelle (in sich begreifend die Abschnitte 4, 36 f.; 9, 1—30 und 12, 25—15, 4). Die Wirstücke des II. Teils nebst noch einigen Erweiterungen führte Schwanbeck auf den seit Kap. 15, 22 des öfteren in Pauli Umgebung genannten Silas zurück; das Memoirenwerk dieses Silas habe dem Verfasser für seine Bearbeitung der Paulushälfte des Buches als Hauptquelle gedient.

Ungeachtet des von ihren Urhebern aufgewendeten Scharfsinns hat keiner dieser früheren Teilungsversuche sich lange in Ansehen zu behaupten vermocht. Für Schleiermachers Timotheushypothese traten allerdings, noch bevor sie in authentischer Gestalt in jenem nachgelassenen Werk ihres Urhebers veröffentlicht worden, einige Verteidiger auf; allein keiner derselben erwies in der Anhänglichkeit an sie sich dauernd. Gegen E. Th. Mayerhoffs Wagnis einer erweiternden Fortbildung dieser Hypothese — in der Weise, dafs er des Timotheus Urheberschaft nicht nur für die Wirquelle, sondern für alle Teile der Apostelgeschichte behauptete (Hist.-krit. Einleitung in die Petrinischen Schriften, I, Hamburg 1835, S. 1—30) — erklärten sich Bleek u. Ulrich, indem sie bei Schleiermachers Vindication nur der Wirstücke für Timotheus stehen blieben und zum Teil sich in selbständiger Begründung dieser Annahme versuchten; der erstere

that dies in einer ausführlichen Kritik der Mayerhoffschen Monographie, Th. St. K. 1836 (S. 1021 ff.), der letztere in zweien Beiträgen zu derselben Zeitschrift (1837, S. 369 f. und 1840, S. 1003 f.). Aber weder diese beiden noch der in seiner „Kurzen Erklärung der Apostelgeschichte“ 1841 wesentlich in ihrem Sinne sich äufsernde De Wette hielten den Gegengründen stand, womit zunächst schon Schneckenburger (Über den Zweck der Apostelgeschichte, 1841) und später dann Schwanbeck (S. 158 ff. der angezogenen Monographie) die Timotheustheorie überhaupt bestritten. Wegen der Stelle 20, 5, wo Timotheus als die ἡμᾶς Erwartender, mithin als vom Wir-Referenten aufs deutlichste verschieden erscheint, wird jene Theorie stets als undurchführbar gelten müssen. Aber nicht minder undurchführbar bleibt auch die von Schwanbeck versuchte Identifikation des Wir-Referenten mit Silas. Denn auch von diesem Begleiter Pauli ist in Apg. 16, 19 (in unmittelbarem Anschlufs an das erste der Wirstücke) in dritter Person die Rede. Auch können die in 17, 4. 10. 14 f. sowie in 18, 5 über Silas gemachten Angaben nur schwer mit der Voraussetzung seiner Autorschaft für die Wirstücke in Einklang gebracht werden.

Gestützt teils hierauf, teils auf noch andre Erwägungen haben dann in dem Zeitraum von ca. 1850—1890 kaum irgendwelche Erklärer oder Kritiker des Buches sich einer jener älteren Teilungshypothesen angeschlossen. Gerade von den nach Tübinger Art Kritik übenden Gelehrten haben mehrere (Weizsäcker, Pfleiderer, Holtzmann, Jacobsen) über das Unternehmen einer bestimmteren Ermittlung sei es des Wir-Referenten, sei es noch andrer Quellschriftsteller, gemäfs Schleiermacherschem oder Schwanbeckschem Verfahren ziemlich geringschätzig geurteilt und alle in dieser Richtung gewagten Versuche für aussichtslos erklärt. Wenn einige in Bezug auf des Buches erste Hälfte der Annahme gewisser Quellschriften nicht widerstrebten, also entweder eine Pentateuchquelle und eine hellenistische Stephanus-Episode als in diesem Teil verarbeitet mutmafsten (so besonders Fr. Overbeck, Einleitung zur Aufl. 4 der De Wetteschen „Kurzen Erklärung“ 1870; zum Teil ähnlich schon E. Zeller, Die Apostelgeschichte 1854, S. 500 ff.), oder wenigstens alte Πράξεις Πέτρου als dem ersten Teile zu Grunde liegend annahmen (so Hilgenfeld, Einleitung ins Neue Testament 1875, S. 606 f.): so verhielten doch auch sie, was den zweiten Hauptteil betrifft, zu

der Timotheushypothese Schleiermachers etc., ebenso wie zur Silashypothese Schwanbecks sich ablehnend. Als Urheber der Wirquelle liefsen sie Lukas gelten, freilich nicht ohne gegen die orthodoxe Annahme der Identität dieses Wir-Referenten mit dem Verfasser des ganzen Buchs zu protestieren, den sie — je nach dem radikalen oder gemäfsigteren Charakter ihres tendenz-kritischen Verfahrens — entweder dem zweiten Jahrhundert, oder (so Hilgenfeld S. 609 f.) der ungefähren Grenzscheide zwischen dem ersten und dem zweiten Jahrhundert zuwiesen.

Aufserhalb des Kreises der Tendenzkritiker des bezeichneten Zeitraums kann etwa Heinr. Ewald als Vertreter eines einigermafsen ausgebildeten Quellenscheidungsverfahrens in Bezug auf die Apostelgeschichte genannt werden. Ihm galt der Pauliner Lukas als Schreiber der Wirstücke sowie als Redaktor des Ganzen; im ersten Teil des Werks liefs er denselben zwei „judäo-christliche Quellen“ in seine Darstellung einarbeiten: eine einfache Petrusgeschichte (Kap. 1—5; Kap. 8, 5—40; Kap. 9, [illegible]—11, 32) und eine etwas zusammengesetztere Stephanus-Saulus-Geschichte (6, 1—8, 4; 9, 1—31). Dieser in Aufl. 3 der „Geschichte des apostolischen Zeitalters“ (1868) sowie in der Übersetzung der Evangelien und der Apostelgeschichte (2. Aufl. 1872) von Ewald vorgetragene Versuch blieb, wie überhaupt die Ewaldschen Arbeiten auf neutestamentlichem Gebiet, wesentlich unbeachtet. Zur Beseitigung der seit Schwanbecks Silastheorie üblich gewordnen Geringschätzung einer quellenkritischen Behandlung unsres Buchs überhaupt hat der Göttinger Gelehrte nichts beizutragen vermocht.

Etwas wirksamer erwies sich die gegen Ende des vorletzten Jahrzehnts unsres Jahrhunderts durch B. Weifs gegebene Anregung. Seine neutestamentliche „Einleitung“ (2. Aufl. 1889, S. 570 ff.) geht in ihrem Versuch einer kritischen Analyse der Apostelgeschichte hauptsächlich darauf aus, im ersten Hauptteil eine Petrusquelle judenchristlichen Ursprungs aufzuzeigen, sowie die vom Redaktor des Ganzen in derselben angebrachten Interpolationen bemerklich zu machen. Bei dem betreffenden Ausscheideverfahren läfst Weifs sich hauptsächlich durch das Kriterium dessen, was historisch wahrscheinlich und darum glaubwürdig sei, leiten, bringt es aber eben darum nicht zu sehr scharf ausgeprägten Resultaten. — Mit einem mehr dem paulinischen Hauptteile zugewendeten Interesse behandelte dann

H. H. Wendt unser Thema (Krit.-exeg. Handbuch zur Apostelgeschichte von Meyer, 7. Aufl. 1888, S. 14 ff.; Th. St. K. 1892, S. 271 f.; auch Z. Th. K. 1891, S. 250 ff.). Er sucht die Wirquelle — deren Herrühren vom Apostelgeschichtschreiber selbst er früher (in Aufl. 6 des Meyerschen Handbuchs, 1880) mit Meyer und den meisten neueren Auslegern angenommen hatte, neuerdings nun aber bezweifelt — über die mit 16, 10 ff. beginnenden eigentlichen Wirstücke rückwärts zu erstrecken, und zwar so, dafs er nicht nur den gedrängten Bericht über die erste Kleinasienreise in Kap. 13 und 14, sondern auch noch einiges Frühere, namentlich 11, 19—21, 27. 28, ihnen zuweist. Als ihren Verfasser denkt er, unter Zurückweisung jener früheren Timotheus- und Silashypothesen (sowie einer dann von Jakobsen [1885] und Krenkel [1890] aufgestellten Titushypothese), den bei einem Teil der Wanderungen Pauli als dessen Genosse zugegen gewesenen Lukas — welchem er ebendeshalb die Verfasserschaft der Apostelgeschichte im Ganzen abspricht. Innerhalb des ersten Hauptteils meint er, abgesehen von jenen zur Wirquelle gezogenen Versen des 11. Kapitels, nur die Stephanusgeschichte nebst ihrer Einleitung, also Kap. 6 und 7, mit einiger Sicherheit auf eine besondere schriftliche Quelle zurückführen zu können.

Über diese beiden Kritiker, die sich immer noch eine gewisse Zurückhaltung auferlegen, sind die Urheber der nunmehr ins Auge zu fassenden analytischen Versuche aus den Jahren 1890—1895 in der Kühnheit ihrer Annahme beträchtlich hinausgegangen. Es sind ihrer sechs, also für jedes der genannten Jahre durchschnittlich einer! Übereinstimmung zeigen ihre Konstruktionen fast nur in Nebensächlichem. Jeder entwirft vom Zustandekommen unsrer Apostelgeschichte ein von den übrigen abweichendes Bild.

In dem 1. Bande der grofsen Paulusmonographie des Niederländers W. E. van Manen (*Paulus. I: De handelingen der apostelen.* Leiden 1890) vollzieht sich einerseits ein Rückgang auf Baur, Schwegler und Zeller im Punkte einer möglichst weiten Herabsetzung der Schlufsredaktion des Buches (bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts), andrerseits, was die Annahme einer judaistischen Quellschrift für Teil I betrifft, ein Anknüpfen an die früheren Quellenkritiker, insbesondere an Hilgenfelds Bezeichnung der genannten Urkunde als „Petrus-Akten" (vgl. oben). Diesen „*Handelingen van Petrus*" läfst van

Manen, als Grundschrift für den zweiten Hauptteil *„Handelingen van Paulus“* zur Seite gehen. Jn diese, die zweite Hälfte des kanonischen Buches füllenden, aber auch in einigen Partien der 1. Hälfte erkennbaren Paulusakten habe schon ziemlich frühe, geraume Zeit vor der Schlufsredaktion des Ganzen, ein heidenchristlicher erster Redaktor die Wirquelle oder den lukanischen Reisebericht *(het Reisverhaal)* hineingearbeitet. Dieser Reisebericht habe aus Tagebuchaufzeichnungen bestanden, worin nur eine Reise des Apostels beschrieben wurde, anhebend in Troas und, nach einigem Verweilen Pauli und seiner Gefährten in Philippi, sie über Troas etc. zurückführend nach Jerusalem, dann von da aus (und zwar ohne Gefangenschaft!) sie nach Rom bringend. Von der einstigen Sonderexistenz dieses *Reisverhaal* schien der um das Jahr 150 arbeitende Schlufsredaktor, als er die Paulus- und die Petrus-Handelingen unter Berücksichtigung der paulinischen Briefe und gelegentlich auch des Josephus zum Ganzen der heutigen Acta verschmolz, nichts mehr gewufst zu haben. — Nur mittels zahlreicher willkürlicher Tilgungen wohlbezeugter Textbestandteile, gemäfs der in Holland jetzt beliebten konjekturalkritischen Methode, weifs van Manen die Durchführung dieser Theorie zu ermöglichen. Sie hat auf den Gang der neusten quellenanalytischen Arbeiten in Deutschland nur geringe Einwirkung geübt. Sowohl ihr gewaltthätiges Umgehen mit der Wirquelle und den durch dieselbe bezeugten Reisenachrichten, wie ihre Erstreckung des Entstehungsprozesses der Acta über die Dauer fast eines vollen Jahrhunderts, widerstreiten zu sehr dem bei unseren Kritikern gegenwärtig allgemein Anerkannten, als dafs ihr besondere Beachtung hätte zu teil werden können.

Auch der gleichzeitig mit der Arbeit des holländischen Konjekturalkritikers ans Licht getretene Versuch einer eigentümlichen Erneuerung und Umbildung jener Mayerhoffschen Timotheushypothese, womit Martin Sorof unsre Litteratur bereicherte (Die Entstehung der Apostelgeschichte, Berlin 1890), stiefs auf fast allseitigen Widerspruch, was bei der fast grundsätzlichen Ignorierung aller kritischen Vorarbeiten seitens dieses Autors umsoweniger Wunder nehmen kann. Nach ihm ist die Apostelgeschichte durchzogen von zweien Quellschriften: einer etwas älteren heidenchristlichen, deren Urheber der Paulusschüler Lukas war und wozu im ersten Hauptteile der Eingang 1, 1 ff., die Stephanusepisode 6 und 7, sowie die Gründungsgeschichte von

Antiochia 11, 19 ff. gehören; ferner im zweiten Hauptteile der südkleinasiatische Reisebericht, sowie fast alle die Wirquelle umrahmenden Nachrichten (u. a. auch ein so wenig heidenchristlich klingender Bericht wie der in 21, 20—26 über die Verhandlungen zwischen Jakobus und Paulus vor des letzteren Gefangennahme im Tempel). Dagegen gilt ihm Timotheus (trotz 20, 4—5) als Urheber der Wirstücke, sowie ferner als Ergänzer des ersten Hauptteils durch eine Anzahl aus judenchristlicher Tradition geschöpfter Petruslegenden und als auch die Paulushälfte hie und da (in seiner etwas judaisierenden Weise) überarbeitender Schlufsredaktor. — Obgleich sie im wesentlichen nur zwei Quellschriftsteller in Bewegung setzt, leidet doch auch diese Theorie an ziemlicher Künstlichkeit. Die seltsame Art, wie sie die Rollen des heidenchristlichen und des judaistischen Berichterstatters unter die beiden Paulusschüler Lukas und Timotheus verteilt, erscheint wenig geeignet zur Gewinnung der liberal gerichteten Mitforscher, während auf positiver Seite die mehrfach in Aktion tretende Kritik der Wundererzählungen, besonders derjenigen des ersten Hauptteils, zurückstofsend wirkt und den apologetischen Gewinn, welchen einzelne Annahmen des Verfassers zu bieten scheinen, erheblich herabmindert.

Eine einfachere und die Interessen einer gemäfsigt konservativen neutestamentlichen Schriftforschung geschickter wahrnehmende Zweiquellentheorie lieferte kurz nach den beiden hier besprochenen Autoren des Jahres 1890 Paul Feine, damals Gymnasiallehrer in Göttingen, jetzt ord. Professor der Theologie in Wien. Seine Monographie „Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte“ (Gotha 1891) erstreckt, wie auch zum Teil schon ihre Vorgängerin in den Lipsiusschen Jahrbüchern für prot. Theologie (1890, I: „Die alte Quelle in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte“) den Kreis der Untersuchung über die Grenzen unsres Buches hinaus, indem sie das Sichhindurchziehen einer Petrusquelle oder judenchristlichen Grundschrift durch beide Teile des lukanischen Geschichtswerkes nachzuweisen sucht. Dieser umfänglichen und besonders an Redestoffen sehr reichen Petrusquelle, die er als in Jerusalem entstanden denkt, weist Feine innerhalb des Evangeliums die ganze Kindheitsgeschichte K. 1 u. 2, gewisse Reden und Sprüche in den mittleren Kapiteln, sowie einiges Eigentümliche in der Passions- und Auferstehungsgeschichte zu — in der letztgenannten

insbesondere den Emmausgang und die Erscheinung des Herrn im Kreis der Jünger am Osterabend. Die erste Hälfte der Apostelgeschichte gehört nach Feine in der Mehrheit ihrer Bestandteile ebendieser Petrusquelle an; was hier jedoch zur Geschichte Pauli sich vorbereitend verhält, ist in Abzug zu bringen und hat als vom paulinisch-heidenchristlichen Überarbeiter hinzugefügt zu gelten. So Mehreres in der Stephanusgeschichte und -rede (Kap. 6. 7), die eine paulinisch-universalistische Tendenz verratende Erzählung von der Taufe des Äthiopiers durch Philippus (8, 25—40), die Bekehrungsgeschichte des Saulus (9, 1—30), auch einiges in dem Bericht über die Anfänge des Christentums in Antiochia (besonders 11, 25—31). Nachdem mit der Erzählung von Petri Errettung aus dem Kerker 12, 1—25 die judenchristlich-jerusalemische Quellschrift ihren Abschlufs gefunden, beginnt mit Kapitel 13 der zusammenhängende, durch nichts Fremdartiges mehr unterbrochene paulinische Teil der Geschichtserzählung. Auf ihn hat Feine seine kritische Detailuntersuchung nicht mehr ausgedehnt. Dieselbe würde, wenn bis zum Ende des Buches durchgeführt, ohne Zweifel auch für die Wirstücke und deren Umrahmungen überwiegend positive, auf Anerkennung eines soliden Geschichtswerts derselben gerichtete Urteile zum Ausdruck gebracht haben, ähnlich wie dies grofsenteils bei seiner Kritik jener petrinischen Grundschrift der Fall ist.

Nicht ganz so einfach hat Fr. Spitta den Entstehungsprozefs unsres Buches sich zurechtgelegt, weshalb seine kritische Behandlung desselben neben manchem Gediegenen und apologetisch Belangreichen auch ziemlich viel negativer Annahmen zum Ausdruck bringt. Zwei Quellen statuiert auch seine Monographie (Die Apostelgeschichte; ihre Quellen und ihr geschichtlicher Wert. Halle 1891), aber als nicht blofs innerhalb des ersten Hauptteils wahrnehmbar, sondern als das ganze Werk durchziehend. Die umfänglichere, auch alle Wirabschnitte in sich schliefsende Quelle A, ausgezeichnet durch die frische Anschaulichkeit und innere Wahrscheinlichkeit (Wunderfreiheit) ihrer Berichte, sei heidenchristlich und habe wohl den Pauliner Lukas zum Urheber. In diese ungefähr zwei Drittel des Werks ausmachende, auch schon im Lukasevangelium auf verschiednen Punkten erkennbare Paulusquelle A habe ein Judenchrist eine Reihe von Erzählungen petrinischer Tendenz — ärmer an Reden, dagegen beträchtlich viel reicher an Wundergeschichten — hineingearbeitet. Zu dieser

wunderliebenden Quelle B, welche Petrum möglichst auf gleiche Höhe mit dem grofsen Heidenapostel hinaufzuheben sucht, gehören nach Spittas Analyse im ersten Hauptteile hauptsächlich die Abschnitte: 1, 4—14. 18. 19 (Christi Himmelfahrt und das Ende des Judas); 2, 1—3. 5. 6. 9 f. 43 (das Pfingstwunder und dessen Wirkung); 4, 36 f. 5, 1—11 (Barnabas; Ananias und Sapphira); 5, 17 ff. 21 ff. (Verhaftung der Apostel; Gamaliel); 6, 8. 12^b—15; 7, 1. 55 ff. 58^b—60; 8, 1. 3 (Prozefs und Steinigung des Stephanus, ohne dessen Rede); 9, 3—31 (Sauls Bekehrung, erste Thätigkeit in Damaskus und Jerusalem); 8, 5—40 (die Philippusgeschichten); 9, 36—43; 10, 1—48; 11, 1—18 (Petri Wunder in Lydda und Joppe; Petrus und Kornelius); 11, 22—26 (Gründung der Gemeinde Antiochia durch Barnabas und Saulus); 12, 1—24 (Herodis Christenverfolgung und Petri Errettung aus dem Kerker). Auch noch in der Paulushälfte des Buches erscheint dieser Judenchrist B reichlich vertreten, besonders mit den Stücken 13, 6—12. 44—49; 14, 3. 8—20 (Einfügungen verschiedner Wundergeschichten u. dgl. in die cyprisch-pisidisch-lykaonische Reise); 15, 1—4. 13—33 (Apostelkonvent und -dekret); 16, 20 f. 24—34; 17, 6—9 (Zusätze zu Philippi und Thessalonich; 19, 1^b—7. 11—19. 24—41 (verschiedne, z. T. wunderhafte Erweiterungen der Nachrichten über Ephesus); 21, 10 f. 20^b—26 (Weissagung des Agabus in Cäsarea; Pauli Nasiräatsgelübde im Tempel zu Jerusalem); 22, 30—23, 10 (Eintreten der Pharisäer für Paulus vor dem Hohenrat); 28, 17—23 (Verhandlung des gefangenen Apostels mit den Juden Roms). Diese judenchristlichen Zuthaten seien mit der paulinisch-lukanischen Grundschrift, wohl noch vor Ende des ersten Jahrhunderts, durch einen katholisch-christlichen Redaktor zusammengearbeitet worden. Aufser den Quellenschriften A und B komme also noch ein R als wichtiger kritischer Faktor in Betracht. Seine Hand sei da, wo Abschnitte der beiden ersteren einander berühren, noch vielfach mit Deutlichkeit zu erkennen. — Dafs das Bestreben mit minutiöser Genauigkeit das Ineinanderspielen dieser zwei, bezw. drei Faktoren im einzelnen darzuthun, dem Kritiker zur Ablegung mancher glänzenden Scharfsinnsprobe Gelegenheit geboten hat, steht aufser Zweifel, ebenso aber auch, dafs seine Darlegungen auf nicht wenigen Punkten Einwände zulassen und dafs im einzelnen je nach andrer Auffassung ein Abweichen von seinen Entscheidungen oft genug möglich ist. Gegen jene Annahme, dafs Quelle B auch noch die Paulushälfte

der Apostelgeschichte mit einer Reihe judenchristlicher Interpolationen durchsetze, lassen sich, in dem Mafse, wie diese Interpolationen gegen den Schlufs hin immer seltener und dabei immer kleiner und bedeutungsloseren Inhalts werden, Bedenken von zunehmendem Gewicht erheben; der Bemerkung eines Kritikers (J. Jüngsts, S. 7 der unten zu besprechenden Schrift), dafs die Quelle B „von Kap. 13 an, von Ort zu Ort überspringend, zu einer lockeren Sammlung abgerissener Anekdoten werde", während sie doch bis zu Kap. 12 „ein festgeschlossenes Ganze von innerlich zusammenhängenden Erzählungen gebildet habe", dürfte Spitta schwerlich mit triftiger Widerlegung begegnen können. Was uns aber noch wichtiger erscheint, ist das Fehlen der nötigen sprachlichen und stilistischen Belege für die Behauptung eines so künstlich zusammengesetzten Charakters des Buches. Die bekannten Eigentümlichkeiten des lukanischen Sprachgebrauchs erscheinen gleichmäfsig über das Ganze verbreitet; beide angebliche Quellen, A wie B, participieren gleicherweise an denselben. Die vom Verfasser gegen das Ende seiner Ausführungen zur Hebung dieses Bedenkens beigebrachten Bemerkungen reichen nicht dazu aus, das Gewicht desselben zu entkräften. Das Ganze der Spittaschen Konstruktion bleibt ein mit feinsinniger Eleganz und kühner Entschlossenheit im Detail durchgeführter Analyseversuch, der formal manche Vorzüge vor seinen Konkurrenten aufweist, auch auf einzelnen Punkten apologetisch Beachtenswertes gegenüber der modernen Tendenzkritik zum Ausdruck bringt, aber eine dauerndere Geltung und überzeugendere Wirkung als die ähnlich ausgedachten konjekturalkritischen Experimente für sich nicht erwarten darf.

Weiter als alle bisher Genannten hat das quellenkritische Spaltungs- und Vervielfältigungsverfahren Carl Clemen getrieben, in seiner „Chronologie der paulinischen Briefe" (Halle 1893, S. 58—161). Nach ihm sind in dem Buche drei oder, sofern die in die Paulusabteilung hineingearbeitete Wirquelle besonders gezählt wird, vier Hauptquellen zu unterscheiden, welche durch die successive Thätigkeit von nicht weniger als drei Redaktoren ihre Stellung im heutigen kanonischen Texte erhalten hätten. Die Hauptquellen benennt Clemen: 1. H H = *Historia Hellenistarum*, bestehend aus dem Stephanusbericht 6, 9—8, 1b (abgesehen von einigem später Hinzugefügten) und der Gründungsgeschichte der antiochenischen Gemeinde 11, 19—21. 24a. 26;

2. H Pe = *Historia Petri,* bestehend in der Hauptsache aus 1—5, aus einigen Einsprengungen in die H H (6, 7. 8. 11—15; 7, 37. 60; 8, 2), aus der Grundlage des Berichts über den Magier Simon (8, 4—13. 18—24) und aus der Bekehrungsgeschichte des Äthiopiers (8, 26—40); 3. H Pa = *Historia Pauli,* anhebend mit 13, 1 ff. und endigend mit 28, 30. 31, jedoch vielerlei Redaktionszusätze von späterer Hand enthaltend und als umfänglichste Einlage eine weitere Quelle umschliefsend, nämlich 4 I: Pa = *Itinerarium Pauli,* die Wirquelle (16, 10 ff.; 20, 5 ff.; 27, 1 ff.), mit der H Pa verschmolzen durch den ersten der drei Redaktoren. Dieser erste Redaktor wird mit R, als Redaktor schlechtweg, bezeichnet; aufser den Wirstücken soll derselbe in die Paulusgeschichte noch mehrere andere Erzählungs- und Redestoffe eingefügt haben (besonders die Opferungsgeschichte von Lystra 14, 8—18; das Wunderbare in der Kerkergeschichte von Philippi 16, 23b—34; die athenische Areopagrede 17, 19—33; das Verhör vor Gallion zu Korinth 18, 12—17; die Wunder zu Ephesus samt dem Demetriusaufruhr 19, 11—13. 15—41; auch einiges im Bericht über die milesische Abschiedsrede 20, 17 ff.). Während dieser erste Redaktor der echten Paulusquelle zeitlich noch einigermafsen nahe stand, übte ein zweiter von stark judaistischer Haltung, bezeichnet als R j, ziemlich viel später, nämlich erst zwischen 93 und 117 seine Thätigkeit aus; zu den von ihm herrührenden Interpolationen gehören die Wunder Petri zu Lydda und Joppe (9, 32—43), die Korneliusgeschichte 10, 1—11, 18 (mit einigen Abzügen), die Grundlagen des Berichts über den Apostelkonvent (15, 1—4. 13—18. 20—22), auch einiges in den folgenden Kapiteln (bes. 16, 1—3; 21, 20b—26; 22, 1—16. 19—21; 23, 1—10; 24, 10—21; 28, 16—24). Aber auch noch ein dritter Redaktor, und zwar von antijudaistischer Haltung, daher R a (Red. antijudaicus), soll behufs Herstellung des heutigen kanonischen Texts thätig gewesen sein. Diesem etwa unter Hadrian lebenden jüngsten Interpolator — der zwar die von seinem Vorgänger bewirkte „Verjüdelung des Paulus" stehen liefs, aber doch insofern gegen dieselbe reagierte, dafs er jedesmal „die Fälschung richtig bemerkte und sie durch eine andere equilibrierte" — glaubt Clemen vor allem 9, 1—31 zuweisen zu können, also die Geschichte der Bekehrung und der frühesten apostolischen Anfänge Pauli; ferner 12, 1—25 (in welcher petrinischen Verfolgungs- und Errettungsgeschichte übrigens Spuren schon eines älteren Vorgängers von R a enthalten sein

sollen); auch einige Hinzufügungen zu 13. 14, zum Apostelkonventsbericht (15, 5–12. 19. 23–33. 41), zu den Ereignissen in Ephesus (19, 4. 6. 14), zur Rede von Milet (20, 19b. 25–35. 38a) und zu den Berichten über des Apostels Gefangenschaft (hier u. a. die Epistel des Klaudius Lysias an Felix: 23, 25–30). — Man sieht, hier vereinigt sich eine in den Spuren der holländischen Radikalkritik (z. B. Piersons, Nabers, Lomans) einhergehende Rücksichtslosigkeit, die in willkürlicher Zerstückelung des Texts das Äufserte leistet, mit echter Tendenzkritik nach Tübinger Art; wie denn Clemen gerade das an seinem Vorgänger Spitta auszusetzen findet, dafs dessen Quellen A und B „hinsichtlich ihrer Stellung zu den urchristlichen Problemen und Gegensätzen nicht klar unterscheidbar“ seien (S. 78). Zwar läfst der Hallenser Kritiker den Prozefs der aufeinander gefolgten Interpolationen und Redaktionen nicht ganz so tief ins zweite Jahrhundert hinein sich erstrecken, wie die Tübingische Theorie von der Komposition der Apostelgeschichte einerseits und sein holländischer Vorgänger van Manen andrerseits dies thun. Allein von der Entstehungsepoche der ältesten echten Quellschriften (I P a, H P a, auch wohl H H) rückt er den Zeitpunkt der letzten Redaktion immerhin weit genug ab. Und trotzdem reichen die ca. 80 Jahre (von etwa 60 bis um 140 n. Chr.), über die er den komplizierten Entstehungsprozefs sich verteilen läfst, bei weitem nicht dazu hin, die Reihe der in demselben beschlossenen Vorgänge historisch begreiflich erscheinen zu lassen. Wie hätte dieses Amalgamieren disparater Elemente, dieses fälschende Einfügen zuerst petrinisch tendenziöser, dann wieder paulinisch tendenziöser Reihen von Zusätzen in den Text so geräuschlos, ohne bemerkt zu werden und ohne zu Protesten seitens der Gegenpartei Anlafs zu geben, innerhalb einer vergleichsweise so kurzen Zeit zum Vollzug gelangen können! Die verwunderlich späte Enthüllung dieser Aktionen und Contreaktionen bildet einen nicht minder schwerwiegenden Gegengrund gegen die Glaubwürdigkeit der Clemenschen Theorie, wie das jahrhundertelange Verborgenbleiben der von Baur, Schwegler etc. behaupteten Kampfscenen zwischen Paulinern und Judaisten gegenüber der Tübingischen Geschichtskonstruktion. Und wenn doch nur irgendein Indicium sprachlicher Art, oder irgendetwas in der handschriftlichen Überlieferung des Textes dem behaupteten mosaikartigen Zusammengesetztsein des Buches begünstigend zu Hilfe

käme! Was in dieser Hinsicht schon gegenüber Spittas einfacher Analyse zu bemerken war, gilt gegenüber dem weit komplizierteren Hypothesengebäude, um welches es sich hier handelt, in doppelt und dreifach stärkerem Maſse.

Als eine „überkünstliche Quellentheorie“ wird der Clemensche Versuch von Joh. Jüngst, dem jüngsten der hier zu besprechenden Monographen (Verfasser von „Die Quellen der Apostelgeschichte“, Gotha F. Andr. Perthes 1895) zurückgewiesen und unter Hervorhebung mehrerer der auch von uns hier geltend gemachten Gesichtspunkte verurteilt. Aber das vereinfachende Verfahren, dem derselbe nun zustrebt, bleibt doch weit entfernt von einer wirklich befriedigenden und einleuchtenden Lösung des Problems. Er versucht es mit einer Zweiquellentheorie, ähnlich derjenigen von Spitta, dessen Siglen A und B er sogar adoptiert.

Der in der zweiten Hälfte des Buchs erzählende Pauliner (oder genauer: Vertreter eines „Durchschnittschristentums, wie es die paulinische Predigt im Verein mit der Herrenwortstradition in heidenchristlichen Gemeinden erzeugen mochte,“ S. 200) heiſst auch bei ihm A und gilt ihm mit Pauli „geliebtem Arzte Lukas“ Kol. 4, 14 etc. für identisch (S. 201). Desgleichen bezeichnet auch er den petrinisch-judenchristlichen Faktor mit B; ihn schildert er als identisch mit der auch das Lukasevangelium durchziehenden „ebionitischen Sonderquelle“ (S. 12; 203 f.), herrührend von einem wundersüchtigen, „von der Erde stark abschwebenden“, in der Kunst anziehenden Erzählens nicht ungeschickten Judaisten, der wesentlich erbauliche Tendenzen verfolgt habe, dessen Person und Zeitalter übrigens nicht näher bestimmbar seien (S. 203—208). Zur Thätigkeit dieser beiden Quellschriftsteller läſst er noch die des Redaktors R hinzutreten, gleichfalls eines Vertreters überwiegend praktischer Tendenzen, jedoch entschieden später anzusetzen als Spittas gegen das Jahr 100 thätiger Schluſsredaktor. Bestimmt nicht sowohl durch die inneren, sondern durch die äuſseren Verhältnisse der christlichen Gemeinde seiner Zeit habe dieser R die Aufstellung eines „judaisierten Paulus“ angestrebt; zu diesem Zwecke habe er dem Heidenapostel (obschon er ihn laut 13, 39 sein Evangelium von der Glaubensrechtfertigung festhalten lasse) Dinge zugeschrieben wie die Beschneidung des jungen Timotheus „um der Juden willen“ (16, 2 f.), die Übernahme eines Nasiräatsgelübdes (21, 20^b—26), das Sichbekennen als Pharisäer (23, 6) u. s. f. Derartiges von Paulo zu berichten konnte erst für ein verhältnismäſsig junges Zeitalter Bedürfnis werden: erst gegen Ende des Trajanschen Zeitalters oder unter Hadrian, ca. 110—125 sei R anzusetzen. Vielleicht sei es „möglich, daſs die nach Phot. Quaest. Amphil. 145 noch spät bestehende Meinung von der klementinischen oder

barnabitischen Abfassung der Apostelgeschichte auf richtiger Erkenntnis dieser Thatsache, dafs die Schlufsredaktion des Buches erst zu dieser spätern Zeit erfolgte, beruht" (S. 219). — In dieser Herabrückung des R ins zweite Jahrhundert, sowie in seiner Darstellung als eines konziliatorischen Tendenzschriftstellers liegt ein Moment der Übereinstimmung mit Baurs und Zellers Auffassung, das der Verf. selbst als vorhanden anerkennt (a. a. O.). Sonst erinnert sein quellenkritisches Verfahren im allgemeinen an das Spittasche, freilich mit zahlreichen Abweichungen von dessen Verteilung der einzelnen Abschnitte zwischen A und B. In einer Mehrzahl von Fällen differiert er von den Auffassungen des Strafsburger Kritikers; nur bei den Stellen 2, 1—13 (Pfingstwunder), 5, 17—42 (zweite Apostelhaft nebst Befreiung daraus), 6, 7—15 und 7, 58—8, 3 (Stephanus' Prozefs und Martyrium, ohne die Rede), 9, 31—11, 18 (Petrus in Lydda, Joppe und Cäsarea), 11, 19—12, 25 (Gründung Antiochias, Agrippasche Christenverfolgung und Petri Errettung), 18, 1 ff. (Pauli erstes Wirken in Korinth) und 27. 28 (Romreise und erste römische Gefangenschaft des Apostels) urteilt er wesentlich mit demselben übereinstimmend, bringt jedoch hier im Detail manche Berichtigungsversuche an. Auf Weifs, v. Manen, Sorof, Feine und Clemen wird dabei ebenfalls fleifsig Rücksicht genommen, so dafs das Ganze keineswegs den Charakter einer nur an Spitta geübten Nachkorrektur trägt. Hie und da geht Jüngst mit Feine gegen Spitta (namentlich in der Zweiteilung der Stephanusrede 7, 2—53, sowie darin, dafs er die Quelle B bei 12, 25 zu Ende sein und nicht noch in die Paulushälfte der Apostelgeschichte hinein reichen läfst), einmal auch mit B. Weifs gegen beide, Sp. und F. (in dem Abschnitt über die erste Apostelhaft und Petri erste Verteidigungsrede 4, 1—31). In Bezug auf die Statuierung eines gewaltig entstellenden oder interpolierenden Eingreifens des Redaktors in den Text nähert er sich nicht selten dem Verfahren van Manens oder Clemens, so u. a. bei der Areopagrede Pauli in Athen 17, 18—33, die er S. 160 für „einen redaktionellen Einschub" erklärt. Gelegentlich läfst er einer über Clemen fast noch hinausgehenden Zerbröckelungslust die Zügel schiefsen (z. B. bei 16, 1—3 und 16, 4—9), oder er berührt sich wenigstens nahe mit den von demselben geübten Künsten des Zerpflückens und mosaikartigen Zusammensetzens, z. B. beim Apostelkonventsbericht (S. 134 ff.), bei der dritten Missionsreise des Apostels 18, 23 bis 21, 14 und beim Bericht über die Gefangennahme in Jerusalem 21, 14—23, 35 (S. 168 ff.; 178 ff.). Die am Schlufs gegebene „Quellenübersicht", mit ihren die Verteilung der einzelnen Stücke unter A, B und R veranschaulichenden drei Kolumnen, hält zwischen den ähnlichen Übersichtstafeln bei Spitta (wo nur zwei Kolumnen, A und B figurieren) und bei Clemen (mit vier oder gelegentlich fünf bis sechs Kolumnen), was buntscheckiges Aussehen betrifft ungefähr die Mitte. Im ganzen aber setzt sie uns

doch ein Gericht vor, das nur zu sehr an die Arbeit des Fleischhackers oder geschickten Kochkünstlers erinnert. Es ist ebenso bedeutsam wie ergötzlich, dafs der von Jüngst (S. 8) als Urheber einer „wirklich überkünstlichen" Quellentheorie bezeichnete Clemen seinem Tadler diesen Vorwurf wörtlich zurückgiebt, wenn er (S. 301 des unten noch näher zu betrachtenden Aufsatzes) von der „allerneusten, überkünstlichen Theorie von Jüngst" redet.

Unzweifelhaft hat auch die Jüngstsche Analyse als das Erzeugnis beträchtlichen Scharfsinns zu gelten. Die Selbständigkeit und methodische Strenge, womit der Kritiker durchs Gestrüpp der verschiedenerlei Annahmen der Vorgänger sich seinen Weg zu bahnen weifs, verdient alle Bewunderung. Auch fehlt es bei ihm ebensowenig wie bei Spitta an treffenden Urteilen über Unbedachtsamkeiten oder Verkehrtheiten in den konkurrierenden Arbeiten; beispielsweise wirkt, was er S. 7 bei Besprechung Clemens über die „etwas mechanische Art" sagt, wie derselbe „durch R j den Paulus in die Synagoge bringt, um ihn durch R a sofort wieder hinausjagen zu lassen", in der That erheiternd (vgl. auch die gegen denselben gerichteten Bemerkungen auf S. 168 ff.). Beachtenswert ist das S. 193 ff. gegenüber den tendenzkritischen Nörgeleien der Tübinger Ausgeführte, wo gelegentlich auch gegen verwandte Auffassungen bei Weizsäcker und Holtzmann (S. 195) Protest erhoben wird. Ein wirklich ansprechendes Bild von den Missionstugenden Pauli, wie Quelle A in Übereinstimmung mit des Apostels eignen Briefen sie schildert, wird auf S. 196 f. gezeichnet. Aber dies Schöne und Lehrreiche einzelner Partien der Schrift kann den Eindruck, dafs subjektiv willkürliche Urteile auch hier in den meisten Fällen ausschlaggebend wirken, schwerlich verbannen. Überzeugend wirkt des Verfassers Räsonnement im ganzen ebensowenig wie das seiner Vorgänger. Er sucht mehrfach sein Teilungsverfahren durch den Versuch auch lexikalisch Eigentümliches bei den unterschiedenen Teilstücken nachzuweisen zu empfehlen; so z. B. S. 74 bei der Stephanusepisode; S. 92 bei der Geschichte der apostolischen Anfänge des Paulus (9, 19 ff.), S. 121 bei der Elymasgeschichte; S. 145 beim Apostelkonvent; S. 161 bei der athenischen Wirksamkeit Pauli; S. 165 bei Korinth. Aber über die Zusammenstellung einzelner Scheinbeweise, denen sich wirksamere Gegeninstanzen leicht entgegenstellen lassen, bringt er es in keinem dieser Fälle hinaus. Den Nachweis eines durchgängigen Sichgleichbleibens der Hauptquellen hinsichtlich ihres Sprach-

gebrauchs vermifst man. Diese ganze, das lexikalische Moment betreffende Partie seiner kritischen Arbeit bleibt mehr Postulat als wirksam durchgeführte Leistung. Theoretisch hat er ja sicherlich darin recht, dafs erst das Hinzutreten auch sprachlicher Gründe zu den auf nur kritischem Wege gewonnenen Wahrnehmungen von „Rissen und Nähten" in der Komposition den Beweis fürs Zusammengesetztsein der jeweilig in Untersuchung befindlichen Abschnitte vervollständigen könne (vergl. S. 11). Allein im Beibringen solcher sprachlichen Argumente scheint er uns keineswegs glücklicher als seine Vorgänger gewesen zu sein. Und des Gefühls, dafs gerade auf diesem Punkte alle aufgewendete Mühe eine umsonst verschwendete ist — dafs also Spitta mit seiner Bezeichnung des lexikalischen Standpunkts in der Quellenscheidungskritik als des „allerunsichersten und unzuverlässigsten" (D. Apg. etc. S. 116) sich im Rechte befindet (vgl. auch P. Ewalds ähnliches Urteil: Th. L. Bl. 1893, S. 433 und Joh. Weifs, St. Kr. 1895, II, 256) wird man beim Lesen der betr. Abschnitte bei Jüngst nicht ledig.

Die kritischen Gegner der hier in gedrängter Übersicht vorgeführten Analyseversuche des letzten Lustrums sind entweder prinzipielle Gegner der Annahme eines zusammengesetzten Charakters der Apostelgeschichte (abgesehen von den Wir-Abschnitten) überhaupt, oder sie verhalten sich nur gegenüber den genannten Versuchen ablehnend, indem sie das Unzureichende derselben bald ohne positive Verbesserungsvorschläge, bald in Verbindung mit solchen von mehr oder minder ausgearbeiteter Art zur Darlegung bringen. Als überlegtester und sachkundigster Vertreter des letzteren Standpunktes hat seit Anfang dieses Jahrhunderts Adolf Hilgenfeld sich ausgesprochen, in einer Aufsatzserie seiner Quartalschrift („Die Apostelgeschichte nach ihren Quellenschriften untersucht" Z. W. Th. 1895, I, 65—115; II, 186—217; III, 384—447). Er hält darin seine, zwanzig Jahre zuvor in der „Einleitung ins N. T." aufgestellte Theorie von einer dem ersten Hauptteil des Werks zugrundeliegenden judaistischen Petrusquelle, welche der Autor ad Theophilum paulinisierend überarbeitet habe, in möglichster Einfachheit fest, indem er sich teils mit B. Weifs und H. Wendt als Vertretern von verwandten, aber in Einzelheiten abweichenden Annahmen auseinandersetzt, teils die hie und da komplizierteren Teilungsversuche Sorofs, Feines,

Clemens und bes. Spittas kritisch berücksichtigt. Bisweilen zeig sein Verfahren einen mehr oder weniger konservativen Charaktei z. B. bei Kap. 1, wo er den Eingangsabschnitt V. 1—14 nich einer fremden Quelle, sondern dem Apostelgeschichtschreibe selbst zuweist und den Bericht über die Ergänzung der aposto lischen Zwölfzahl V. 15—26 als einheitliches Stück ohne fremd Einschiebsel behandelt; desgl. zum Teil bei Kap. 2, wo er di Verse 1—4 als „unteilbaren Bericht, an welchem Spitta sein Scheidekunst vergeblich versucht habe", bezeichnet.

Doch läfst auch er den kritischen Zersetzungstrieb gelegent lich in voller Freiheit walten, besonders am Schlusse von Kap. 2 wo er, nach Anerkennung der Pfingstpredigt Petri V. 14—36 al frei von interpolierenden Zuthaten, schon in V. 39 einen „universa listischen" Zusatz erblickt und ferner V. 41^b, V. 43 und V. 45 al Einschiebsel tilgt, worin sich des Autors Neigung zu starkei geschichtlichen Übertreibungen (die „bei dreitausend Seelen" V. 41^b), zu Wundern (V. 43) und zu asketischer „Eigentums entsagung" (Verkauf der Güter und Habe etc., V. 45) zu erkennei gebe; — die von diesen Zuthaten am Schlusse und ein paa Einschiebseln im Eingang (in V. 5 und 10) „gereinigte" schrift liche Vorlage für die Pfingsterzählung charakterisiert er als Ver treterin eines einseitig judenchristlich partikularistischen Stand punkts (S. 109 ff.). Desgleichen will er in den Kapiteln 3—; das Eingeschaltetsein einer nicht ganz kleinen Zahl von Zusätzei paulinisch-antijudaistischer Art durch den Auctor ad Theophilur wahrscheinlich machen; die Stellen 3, 13^b; 3, 21; 3, 25, 26; 4, 1 2. 4. 12^a. 25. 27. 28. 33^b—35 sowie 5, 14—16 f. und 5, 36 f. gelten ihr als solche Eindringlinge, durch welche der ursprüngliche, juda istische Charakter des Berichts mehr oder weniger stark alteriei worden sei, u. s. f.

Von einem ähnlichen Standpunkte aus wie der Hilgenfeldsch hat Joh. Weifs in mehreren Aufsätzen seit 1893 seine Stellun zu den Problemen der Apostelgeschichts-Analyse dargelegt (sieh besonders: „Das Judenchristentum in der Apostelgeschichte" Th. St. Kr. 1893. S. 480—540 und: „Paulinische Probleme: di paulinische Chronologie", Th. St. Kr. 1895, S. 252 bis 296) Gegenüber Clemens revolutionären Neuerungsversuchen bethätig auch er eine überwiegend ablehnende Haltung. Der Annahm zweier Redaktoren (R j und R a), von welchen „der eine immer hinter dem andern hergeht, um die Spuren seines Wirkens in ihr Gegenteil zu verkehren", wirft er, abgesehen von ihrer lexikalischen Unbegründbarkeit, auch „Unvorstellbarkeit" vor (St. Kr. 1895, S. 269). Die in Verbindung mit der Quellenzerlegung von Clemen versuchte totale Umgestaltung des Verlaufs

der Geschichte Pauli, insbesondere was die Reisen nach Jerusalem betrifft, unterzieht er einer einschneidenden Kritik. Er zeigt die Unmöglichkeit, die in Kap. 9, Kap. 11 und Kap. 15 bezeugten drei ersten Jerusalemreisen des Apostels als den älteren Quellen fremd lediglich den Redaktoren zuzuweisen, nämlich die letzte dieser Reisen (15, 1. 4. 12) „als sekundären Zusatz eines späteren judenfreundlichen Redaktors zu fassen“ und sodann durch R a jene beiden früheren Reisen hinzugedichtet werden zu lassen (ebd. 259 f. 262 f.). Schwerlich sei es erlaubt, „das Geschichtsbild der Apostelgeschichte so über den Haufen zu werfen, wie dies Clemen thut“. Entschieden zu bezweifeln sei es, „dafs jemals das Vertrauen zum allgemeinen (chronologischen) Aufrifs dieser Schrift so sehr schwinden wird, dafs man Clemen in weiteren Kreisen wird folgen wollen“ (S. 254 f; vgl. 259).

H. J. Holtzmanns Behandlung des die Apostelgeschichts-Quellen betreffenden Problems ist gleichfalls eine vorsichtig zurückhaltende. Über das Verhältnis der Wirabschnitte zu dem übrigen Text der zweiten Hälfte des Buchs urteilt er: „Problematisch wird immer die Abgrenzung der Berichte der Augenzeugen bleiben“ (Handkommentar [2], I, 311). Und betreffs der die Nachweisung schriftlicher Quellen für die erste Hälfte (Kap. 1—12) bezweckenden Versuche — zuletzt desjenigen Feines — bemerkt er: „Aber nirgends noch haben die in dieser Richtung gemachten Versuche zu ganz greifbaren und untereinander sich zusammenschliefsenden Ergebnissen geführt“ (ebd., 312). Gegenüber dem kühnen Zerstückelungsverfahren von Clemen verhält er (im Theol. Jahresbericht 1893, S. 129—131) sich lediglich referierend und eher skeptisch zurückhaltend als anerkennend. Und desgleichen meint er, bei Beurteilung der auf eine Vereinfachung des kritischen Prozesses (bes. für Tl. II des Werks, von Kap. 16 an) ausgehenden Arbeit von Jüngst; allerdings befinde sich derselbe hiebei, wie auch sonst mit manchen seiner Annahmen, auf der richtigen Spur. Allein zweifelhaft bleibe doch auch bei seiner Analyse nicht nur das Verhältnis der Wirquelle zu Tl. I (nämlich ob diese Quelle sich schon in die ersten Anfänge desselben hinauf verfolgen lasse), sondern „vielfach auch die Möglichkeit einer so genauen Abgrenzung der Quellengebiete, wie die von ihm versuchte“, etc. (Rec. der Jüngstschen Schrift in D. L. Z. 1895, Nr. 18).

Einen eigentümlichen Gegensatz zu diesen zwar gegen ein

Übermafs des quellenkritischen Zerstückelungsverfahrens, aber nicht gegen die Berechtigung dieses Verfahrens an sich auftretenden Kritikern bethätigt der Philologe A. Gercke in seiner Abhandlung „Der δεύτερος λόγος des Lukas" (Hermes III, S. 373—392) und in einer Recension von Clemens „Chronologie" (G. G. A. 1894, S. 577 ff.). In seiner durchaus skeptischen Behandlung der Fragen nach dem Alter, der Verfasserschaft und Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte erneuert derselbe den Standpunkt der negativen Kritik früherer Jahrzehnte. Mit Ignorierung des neuerdings namentlich von J. Friedrich („Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte, Werke desselben Verfassers", Halle 1890) glücklich geführten Sprach- und Wortschatzbeweises für die Identität der Verfasser des dritten Evangeliums und der Akta spricht er das letztere Werk einem ziemlich späten Kompilator zu, der frühestens 100 n. Chr., vielleicht noch etliche Jahrzehnte später gearbeitet habe. Die einleitende Widmung an Theophilus habe derselbe gefälscht; aus dem ihm vorliegenden Lukasevangelium habe er einige Stellen benutzt, aber nicht ohne sie (gleich Gal. 1 und 2 und vielleicht noch andren paulinischen Stellen) geflissentlich umzubiegen und ihnen einen andern Sinn zu geben; nur in den Wirberichten lasse sich mit einiger Bestimmtheit ein Rest des echten lukanischen δεύτερος λόγος erkennen, u. s. f. (s. bes. Hermes a. a. O., S. 388). Neben dieser höchst abschätzigen Beurteilung des Alters und Geschichtswerts unsrer Schrift bethätigt Gercke eine auffallende Geringschätzung, ja man darf sagen, eine principielle Verwerfung der Quellenanalysen nach Art van Manens, Spittas, Clemens etc. Er meint (zunächst mit Bezug auf Kap. 1): „Einzelne der formell schlecht verarbeiteten Sätze aus 1, 3 ff. ausscheiden zu wollen mit einigen neueren Untersuchungen, würde das Resultat (nämlich des nicht authentischen Charakters der Schrift) nicht umstofsen. Und dieserlei Athetesen sind ganz willkürlich; man mufs nichts oder alles streichen, was unter sich völlig übereinstimmt in religiöser Anschauung, tendenziöser Darstellung und formeller Verwahrlosung" (a. a. O.). Mit besonderer Schärfe wendet er sich gegen die bis in die feineren Details hinein durchgeführten Analyseversuche. Dem Clemenschen speciell wirft er vor, es liege demselben eine „Verquickung der induktiven und der deduktiven Methode" zu Grunde. Um in solch künstlicher Weise Quellen und Redaktionen in einer Mehrzahl aufspüren zu können, gelte

es zunächst die „Existenzberechtigung" solcher Vielheit von Faktoren auf dem Wege einer transscendentalen Untersuchung darzuthun, etc. Auch über das mit Hilfe seiner Apostelgeschichte-Analyse errichtete chronologische System dieses Autors urteilt er verwerfend: „Diese ganze revolutionäre Umgestaltung der Chronologie ist auf Sand gebaut" (GGA. a. a. O., S. 593).

Der im allgemeinen zwar kritisch gerichteten, aber gegen die Quellenscheidungsexperimente der Spitta, v. Manen, Clemen, Jüngst etc. dennoch Einsprache erhebenden alttestamentlichen Forscher könnten überhaupt hier noch mehrere genannt werden. Unter Verzicht auf Vervollständigung unsres Überblicks nach dieser Richtung hin widmen wir nur noch einem Apostelgeschichts-Ausleger und -Kritiker neuester Zeit eine genauere Betrachtung.

Der Philologe Fr. Blafs — Urheber des Aufsatzes: *„Die zweifache Textüberlieferung in der Apg."* (Th. St. K. 1894, I, S. 86—119), sowie des Kommentars: *Acta apostolorum s. Lucae ad Theophilum liber alter. Editio philologica, apparatu critico etc. illustrata* (Göttingen 1895) — hat nicht umhin gekonnt, auch zu der uns hier beschäftigenden Litteraturgattung der Quellenscheidungsversuche Stellung zu nehmen. Sein Urteil über die mit solchen Versuchen sich Abgebenden lautet nicht sonderlich schmeichelhaft. Gleich den philologischen Homerkritikern bekannten Angedenkens zögen die theologischen Lukaskritiker den mühevollen Detailarbeiten des Prüfens der Lesarten und des Kollationierens der Textzeugen das „dissecare librum in particulas ex quibus conglutinatum esse sumunt" vor; sie ersönnen nach Herzenslust kleine und grofse Unbekannte, aus deren Zusammenwirken sie die biblischen Bücher hervorgehen liefsen und mittels deren Konstruierung ins Blaue hinein sie beide, die wirklichen wie die vermeinten Schwierigkeiten ihrer höheren Kritik zu überwinden hofften (Acta app., S. 30). Der Grundgedanke seiner Hypothese einer „zwiefachen Textüberlieferung" in der Apostelgeschichte ist derartig, dafs er jenen Secier- und Konstruierkünsten überhaupt die Operationsbasis entzieht. Mittels einer einzigen genialen Hypothese schneidet er das Ganze der phantastischen Analyseversuche als überflüssig und haltlos ab.

Professor Blafs hat mit dieser Annahme einer doppelten Ausgabe der Apostelgeschichte durch ihren Urheber selbst eine Theorie aufgestellt, deren Grundgedanken (wie Blafs erst nachträglich dies erfuhr, s. A. app., p. VIII) schon mehr als hundert

Jahre früher von Hollands scharfsinnigem Kritiker Joh. Clerikus (Leclerc) concipiert worden war. — Er greift zurück auf die bekannte Thatsache des Vorhandenseins zweier Recensionen des Texts der Apostelgeschichte (sowie des Ev.): der in der neutestamentlichen Textkritik einseitig bevorzugten, ja fast ausschliefslich berücksichtigten orientalischen (vertreten durch die Uncialhandschr. ℵ, B, A, C, etc.) und der occidentalischen, für welche letztere der griech-lat. codex Bezae (D), die syrische Version des Philoxenus, eine lat. Palimpsesthdschr. von Fleury (Fl = Floriacensis) und einige abendländische Kirchenväter, insbesondere Cyprian und Augustin, als Zeugen in Betracht kommen. Den mifsverständlichen und nicht ganz zutreffenden Namen „orientalisch" und „occidentalisch" (engl. *eastern* und *western text*) für diese beiden Zeugengruppen substituiert er die abkürzenden Bezeichnungen α und β, und führt nun eine durchgreifende Vergleichung der beiden vor, aus welcher — im Gegensatz zur bisher üblichen Geringachtung der Lesarten von codex D und seinen Verwandten[1]) — das in sich Gleichartige und Originale dieses β-Texts evident wird. Der β-Text kann nicht das Produkt rein willkürlicher Umgestaltung von später Hand oder zufällig entstandner Korruptionen sein. Vielmehr gewährt er — ungeachtet mancher Schreibverderbnisse und öfterer Kontaminationen seiner Lesarten mit solchen des α-Texts, wie sie sowohl seinem Hauptvertreter D als den übrigen Zeugen eignen — in der Hauptsache den Eindruck frischer Ursprünglichkeit und höchsten Alters. Als bezeichnend hierfür hebt Blafs im allgemeinen hervor: die specielle Zeit-, Orts-, Sach- und Personalkenntnis, welche der Urheber von β auf nicht wenigen Punkten bethätigt; den Umstand, dafs derselbe im Verhältnis zu α oft genug nicht etwa kürzere, sondern umständlichere, und nicht etwa elegantere, sondern rauhere und unbeholfenere Ausdrücke bietet; endlich das durchaus Gleichartige der Diktion beider Recensionen, welche nirgends eine Differenz ihrer sprachlichen Färbung hervortreten lassen (Acta app., S. 31). Er hätte diesen Argumenten für die Ursprünglichkeit und selbständige Bedeutsamkeit des β-Texts noch ein weiteres beifügen können, bestehend in der Unmöglichkeit,

1) B. Weifs, Die Apostelgeschichte. Textkrit. Untersuchung und Textherstellung, Leipzig 1893, S. 2: „Es sind also in D der weitaus gröfste Teil der Varianten (etwa 1240) ganz willkürliche Umgestaltungen. Das weist aber nicht etwa auf einen älteren, noch freier behandelten Text zurück, u. s. f."

die Eigentümlichkeiten dieses Texts aus einer bestimmten, von der des Apostelgeschichts-Schreibers abweichenden Tendenz herzuleiten. Man hat, behufs Erklärung des Eigenartigen von cod. D eine judaisierende Tendenz seines Urhebers gemutmafst (Credner; Resch); aber in nicht wenigen Fällen liegt die Annahme eines heidenchristlichen Charakters desselben entschieden näher, und in vielen andern bleibt sein Eigentümliches vom Gegensatze zwischen Juden- und Heidenchristentum überhaupt unberührt. Neuerdings hat man den D-Text als einen syriacisierten, d. h. der Textgestalt der syrischen Bibel möglichst angenäherten und assimilierten darzuthun gesucht; so besonders F. H. Chase, *The old Syriac element in the text of cod. Bezae* (New York, 1893). Aber dieser Syriacisierungs-Hypothese, der auch J. R. Harris (*Four lectures in the western text of the N. T.*, London 1893) mit einigen Vorbehalten zustimmt, stehen gewichtige Bedenken entgegen. Die angeblichen Syriacismen treten als solche nirgends mit Deutlichkeit hervor; auch ist es eben nur eine: die philoxenianische Recension der syrischen Bibel, welche dem D-Text genau konform erscheint. Und wie die abendländischen Vertreter dieser Textüberlieferung, ein Cyprian, Augustin etc., in Abhängigkeit von syrischem Einflusse geraten sein sollen, bleibt gänzlich unerklärt. Auch mit dem Versuche W. M. Ramsays, die Eigentümlichkeiten des D-Texts auf eine in Kleinasien gefertigte katholische Textrevision zurückzuführen (*The Church in the Roman Empire*, London 1893, S. 88 f. 151. 153 etc.), läfst sich nicht viel ausrichten. Bei den über Paulus' kleinasiatisches Wirken berichtenden Abschnitten der Apostelgeschichte hält die Hypothese vor; für die Erklärung der Lesarten der an Zahl und Ausdehnung doch überwiegenden nicht-kleinasiatischen Partien des Buches leistet sie nichts. — Es giebt nur Eine allseitig befriedigende Erklärung des vielerlei Eigenartigen, wodurch der D-Text der Apostelgeschichte samt seinen näheren Verwandten von der orientalischen Textüberlieferung des Buches sich unterscheidet. Nicht spätere Glossatoren oder Redaktoren haben mittels willkürlicher Eingriffe jene Textform hergestellt, sondern dieselbe ist ein Urphänomen, an Alter und Bedeutsamkeit des Inhalts hinter dem dermalen angeseheneren Texte nicht wesentlich zurückstehend und trotz des einerseits vitiös, andrerseits trümmerhaft überlieferten Zustands der Hdss. zu den ältesten geschichtlichen Denkmälern der Christenheit gehörig.

Die Art, wie Blafs das Verhältnis des α- und des β-Texts geschichtlich erklärt, nämlich mittels Zurückführung beider auf Lukas als Urheber zweier Niederschriften seines Geschichtswerks: einer ersten noch unvollkommneren (β) und einer zweiten, ausgearbeiteteren (α), hat viel Ansprechendes. Unter den bisherigen Versuchen zur Lösung der mancherlei Rätsel des Beza-Codex ist sie ohne Zweifel der genialste. Der Annahme eines Erhaltenseins zweier successiver Ausgaben oder Bearbeitungen einer Schrift stehen, wenn nicht innerhalb der neutestamentlichen, doch in der sonstigen älteren Litteratur nicht wenige Beispiele begünstigend zur Seite. Blafs selbst (Acta app. S. 32) hat sich damit begnügt, auf vier solcher Beispiele hinzuweisen, wovon zwei (Demosth. Or. Philipp. III und „Piers the Plowman") im allgemeinen die Möglichkeit belegen, dafs ein Schriftsteller zwei oder mehrere Recensionen seines Geistesprodukts nacheinander abfafste, während die beiden anderen (Aristoteles „Vom Staat der Athener" und Catull carm. 22) zur Bezeugung der Sitte des Aufzeichnens erster Entwürfe oder Kladden auf früher schon benutztes Papier, statt auf kostbareres neues Material dienen. Man kann diesen Parallelen aus dem klassischen Altertum und dem Mittelalter zahlreiche weitere, insbesondere auch aus der altchristlichen Litteratur zur Seite stellen. Von den älteren christlichen Lateinern braucht man nur Tertullian zu nennen, um dem Kundigen sogleich mehrere hiehergehörige Analogien zu vergegenwärtigen. Sein erstes Buch adv. Marcionem liegt uns, wie er selbst (Kap. 1) bezeugt, jetzt in einer dritten Bearbeitung vor, nachdem von den beiden früheren die erste, als ein übereilter und unfertiger Versuch, von ihm selbst unterdrückt, der zweite, verbesserte Entwurf aber ihm entwendet worden war. Während in diesem Falle nur noch eine der mehrmaligen Niederschriften auf uns gekommen ist, liegen uns vom Tertullianschen Traktat „Gegen die Juden" beide Ausgaben noch vor: die erste, brouillonartige und nur stoffsammelnde in adv. Judaeos, die zweite, ausgearbeitetere und besser gereifte in adv. Marcion. III, 7—24 (s. das Nähere hierüber bei E. Noeldechen, Texte und Unters. V, 2 und XII, 2). Auch von dem grofsen Institutionenwerk des Lactanz müssen zwei Ausgaben in Umlauf gekommen sein, eine erste, noch ohne Widmung an Konstantin den Grofsen, und eine zweite, „imperialistisch" überarbeitete, d. h. mit öfteren Kaiseranreden („Constantine imperator") und

mit zwei längeren Apostrophen an den Imperator (s. I, 1, 12 und VII, 27, 2) bereicherte; gegen den Versuch S. Brandts, diese imperialistischen Ergänzungen auf einen nachlactanzschen Interpolator zurückzuführen, spricht ihr Enthaltensein schon in der frühesten Grundlage aller jetzigen Lactanzhdss. sowie ihr Übereinstimmen mit der Sprache und Art des Schriftstellers. Von Lactanzs griechischem Zeitgenossen Eusebius steht unzweifelhaft fest, dafs derselbe seinen Bericht „Über die Märtyrer in Palästina" in zwei, ungefähr zehn Jahre auseinander liegenden Recensionen ausgearbeitet hat: einer kürzeren griechischen, für Geschichtsfreunde insgemein verfafst ca. 311—314 und aufgenommen in Hist. eccl. als Anhang hinter B. VIII, und einer längeren syrischen für erbauungsbedürftige fromme Leser, verfafst wohl erst zwischen 319 und 324 (s. Jos. Viteau, De Eusebii Caesariensis duplici opusculo *Περὶ τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων*, Paris 1893). Aus dem christlichen Mittelalter wurde bereits von andrer Seite die doppelte Ausgabe von Joh. Mauropus' (ca. 1050) Rede über Basilius, den Nazianzener und Chrysostomus als eine passende Parallele zur Blafsschen Annahme citiert (J. Draeseke, Zur Überlieferung der Apostelgeschichte: Z. W. Th. 1894, II, S. 192 ff.). Als ein um zwei Jahrhunderte älteres Beispiel darf sehr wohl auch des Corbejensers Paschasius Radbertus Abendmahlsschrift angeführt werden; das 831 verfafste Werk „De corp. et sanguine Domini" erfuhr 13 Jahre später, nachdem der Verfasser inzwischen Abt geworden, eine neue Herausgabe mit Widmung an König Karl den Kahlen. — Weitere Beispiele, zumal solche aus den Jahrhunderten seit Erfindung der Buchdruckerkunst, anzuführen, erscheint überflüssig. Zum Erweis der Annahme, dafs die Lukasakten in zwei successiven Niederschriften, einer provisorischen und einer definitiven und sorgfältiger ausgearbeiteten, auf uns gekommen, als innerlich wahrscheinlich und mit der Entstehungsweise älterer Schriften wohl im Einklang stehend, genügt das Beigebrachte vollreichlich. Ganz besonders ist es das Gewidmetsein des kanonischen Texts der Acta an einen vornehmen Mann, den *κράτιστος Θεόφιλος*, wodurch — zumal im Hinblick auf jene Beispiele eines Catull und eines Lactanz — das Koexistieren einer unvollkommneren Vorläuferin neben der ausgearbeiteteren Schrift begreiflich gemacht und auf treffende Weise erklärt wird.

Blafs hat nun aber darin, dafs er den D-Text gegenüber

unsrem kanonischen als den minder geglätteten und mehr nur entwurfartigen betrachtet, im allgemeinen gewifs recht, mögen immerhin die später in seine Überlieferung eingedrungenen Korrekturversuche und Schlimmbesserungen den ursprünglichen Sachverhalt mehrfach verdunkelt haben. Eine erschöpfend vollständige Erörterung der, infolge dieses mangelhaften und korrupten Zustands der Textzeugen ziemlich verwickelten Angelegenheit kann nicht dieses Ortes sein. Doch sollen wenigstens einige hauptsächlich wichtige Gesichtspunkte, aus welchen die Priorität des D- oder β-Texts als das Wahrscheinlichere sich ergiebt, hier aufgezählt werden.

I. Dafs Cod. D und die ihm nächstverwandten Zeugen sich in umständlicherer und wortreicherer Ausdrucksweise ergehen, welche der Urheber des kanonischen Texts — als Vereinfacherer und Verbesserer dessen, was er früher geschrieben — kürzend umgestaltet, tritt an folgenden Stellen besonders deutlich zu Tage:

3, 1 bietet cod. D. vor der Angabe „um die neunte Stunde“ noch *τὸ δειλινόν* „zur Nachmittagszeit“. In der späteren Recension (α) ist dieser abundierende Ausdruck beseitigt.

4, 1 scheint *τὰ ῥήματα ταῦτα* ein ursprünglich pleonastisch gesetzter und später dann vom Autor getilgter Ausdruck zu sein. Weniger leicht begreifen die Worte sich als verdeutlichender Zusatz eines Späteren.

4, 3: *ἐκράτησαν αὐτούς* scheint ähnlich beurteilt werden zu müssen: desgleichen

4, 24: *καὶ ἐπιγνόντες τὴν τοῦ θεοῦ ἐνέργειαν.* — Dasselbe gilt ferner von den Stellen:

4, 32: *καὶ οὐκ ἦν ἐν αὐτοῖς διάκρισις οὐδεμία*; 5, 18: *καὶ ἐπορεύθη εἷς ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια*; 6, 8: *διὰ τοῦ ὀνόματος κυρίου* (hinter *λαῷ*).

7, 29: *καὶ οὕτως ἐφυγάδευσεν Μωυσῆν* ist als Glosse eines Interpolators schwer begreiflich, dagegen leicht zu erklären als ursprünglich vom Schriftsteller gesetzter Ausdruck, welcher später als allzu umständlich von ihm gekürzt wurde.

9, 5—8. Hier wird in den mit D verwandten Zeugen die Einwirkung des Auferstandnen bei Damaskus auf Saulus umständlicher als im α-Texte geschildert — mit Zügen, von welchen zwar einige als ausmalende Zuthaten eines Späteren sich auffassen lassen, aber doch nicht alle. Zumal die Worte in V. 8: „sed ait ad eos: Levate me de terra. Et cum levassent illum, nihil videbat apertis oculis“ (so c. Fl.)[1]) scheinen der ursprüng-

[1]) Nur bei diesem Zeugen (vgl. oben S. 130) ist der β-Text der in Rede stehenden Stelle erhalten. In cod. D. fehlt alles zwischen 8, 29 und 10, 14 Liegende.

lichen Erzählung des Schriftstellers anzugehören, aber von diesem dann — wohl mit Rücksicht auf das noch zweimalige Wiederkehren des Damaskuswunders im weiteren Verlauf der Darstellung — seinem Kürzungsbestreben geopfert worden zu sein.

10, 23 ff. finden sich einige auf das Eintreffen Petri in Cäsarea und die Art seiner Begrüfsung durch Kornelius bezügliche Züge, die durch ihre Umständlichkeit — verglichen mit der abkürzenden Relation des kanonischen Texts — ihre Ursprünglichkeit aufs deutlichste verraten (vgl. Nestle, in der unten am Schlusse unsres Aufsatzes anzuführenden Abhandlung).

11, 2 wird über Petri Rückkehr aus Cäsarea, nach Vollzug der Taufe an Kornelius und dessen Familie, weit umständlicher als in *α* berichtet. Einiges in diesen Angaben (welche durchweg echt lukanisches Sprachgewand tragen) läfst sich als Produkt der mäfsigen Erweiterungstendenz eines Späteren schlechterdings nicht fassen; sowohl das *καὶ προςφωνήσας τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπιστηρίξας πολὺν λόγον ποιούμενος* als die Notiz über lehrendes Verweilen unter den Landbewohnern beim Heimwege (*διὰ τῶν χωρῶν διδάσκων αὐτούς*) scheinen originale Züge zu sein, welche der Apostelgeschicht-Schreiber bei seiner zweiten Niederschrift des Texts als minder wesentlich wegliefs.

14, 1—20. Mehrere der auf Ikonium und auf Lystra bezüglichen Erweiterungen, welche *β* bietet, gewähren den Eindruck nicht von willkürlichen Zuthaten eines Späteren, sondern von ursprünglichen Erzählungsbestandteilen. So besonders das *ὁ δὲ κύριος ἔδωκεν ταχὺ εἰρήνην* am Schlusse von V. 2, sowie die nähere Angabe dessen, was die aus Antiochia Pis. und Ikonium herzugekommenen Juden Feindseliges wider die Apostel redeten: *ὅτι οὐδὲν ἀληθὲς λέγουσιν, ἀλλὰ πάντα ψεύδονται* (V. 19).

16, 19 f.: *ὡς δὲ εἶδαν οἱ κύριοι τῆς παιδίσκης ὅτι ἀπεστερῆς ἐργασίας αὐτῶν ἣν εἶχαν δι᾽ αὐτῆς* — ein besonders charakteristisches Beispiel der gröfseren Unbeholfenheit und Umständlichkeit des *β*-Texts, welchen der Autor dann in eleganteres Griechisch umsetzt.

17, 12 und 15: erweiternde Angaben betreffs der Aufnahme von Pauli Predigt seitens der Beröenser, sowie betreffs des Vorbeireisens des Apostels an Thessalien (infolge hindernden Eingreifens des heiligen Geistes). Warum diese Züge von einem späteren Interpolator willkürlich ersonnen sein sollen, will nicht einleuchten. Vielmehr scheint auch hier der Autor einiges, was er früher umständlicher gegeben, nachmals ins Kürzere zusammengezogen zu haben.

21, 39: *ἐν Τάρσῳ δὲ τῆς Κιλικίας γεγεννημένος* — sachlich gleichbedeutend mit dem *Ταρσεὺς κτλ.* des kanonischen Texts, aber minder elegant als dieser Ausdruck, daher wohl als dessen vom Autor verbesserter Vorgänger zu betrachten.

22, 26: *τοῦτο ἀκούσας ὁ ἑκατοντάρχης, ὅτι Ῥωμαῖον ἑαυτὸν*

λέγει: umständlicherer Bericht als in α, mit einer vom Aut- nachmals beseitigten Tautologie.

II. Durch Genauigkeit seiner Zeitangaben übertrif D samt seinen Mitzeugen in einer Reihe von Fällen derarti dafs ihm auf Grund auch dieser Klasse von Varianten d Priorität vor der α-Recension zuerkannt werden mufs. Es ge hören hierher namentlich folgende Stellen der zweiten od Paulus-Hälfte des Buches:

15, 30: ἐν ἡμέραις ὀλίγαις — wozu Blafs treffend bemerk „optime β; nunc enim festinant laetum nuntium afferre: ant tardum iter fecerant" (V. 3).

16, 11: τῇ δὲ ἐπαύριον ἀναχθέντες κτλ. — eine genaue Zeitbestimmung für das Aufbrechen von Troas nach Macedonie deren Geschichtlichkeit schwerlich bezweifelt werden kann.

17, 19: μετὰ δέ τινας ἡμέρας κτλ. Eine besonders bemerkens werte Zeitangabe, betreffend Pauli Wirken in Athen: nicht sofo am ersten Tage, sondern erst nach mehrtägiger Beobachtun seiner eifrigen Zeugnisse von Jesu nahmen die Philosophen de Apostel mit auf den Areopag.

18, 19: καταντήσας δὲ εἰς Ἔφεσον, τῷ ἐπιόντι σαββάτῳ εἰςελθὼν κτλ.

19, 9: ἀπὸ ὥρας πέμπτης ἕως δεκάτης, als Zeitbestimmun zu διαλεγόμενος ἐν τῇ σχολῇ Τυράννου τινός — wonach also da Lehren Pauli in diesem korinthischen Lokal täglich von 10— Uhr erfolgte.

20, 18: ὡς τριετίαν ἢ καὶ πλεῖον κτλ. — ein Hinweis au die lange Dauer der ephesinischen Wirksamkeit des Apostel durch Angabe auch der Jahre den Paralleltext α an Genauigke übertreffend.

27, 1: ein die Abreise des Gefangenen Paulus von Cäsare nach Rom betreffender Bericht, erheblich viel umständlicher a der von α und besonders auch eine genauere Zeitangabe (τῇ ἐπαύριον) bietend.

Aus der Petrushälfte der Apostelgeschichte gehört hieh die auf das Wunder der Geistesausgiefsung bezügliche Zeitangal ἕως τῆς πεντηκόστης in Christi weissagender Ankündigung (1, 5 sowie im Bericht über deren Erfüllung 2, 1: καὶ ἐγένετο ἐν ται ἡμέραις ἐκείναις τοῦ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμ. τ. πεντηκοστῆς κτ Danach ist das Sichversammeln der Gläubigen behufs Empfan der verheifsenen Gabe des heiligen Geistes nicht erst nach vol endeter Fünfzigzahl der Tage vom Passah an erfolgt, sonder bereits kurz vor dem Vollwerden dieser Zahl („cum in eo esse ut complerentur 50 dies"). Es ist also eine dem Abschlufs de „Pentecoste" (vgl. Tertull. De bapt. 19) sehnlich entgegenharrend gleichsam in einer Vigilienfeier vereinigte Andächtigenmenge ge wesen, auf welche (in der Frühe des Pfingsttags, vgl. 2, 15) de Geist herniederkam.

III. Auch in Bezug auf Orts- und Sachverhältnisse, sowie gelegentlich auf das handelnde Personal, bethätigt die Recension β gegenüber der anderen eine selbständige Haltung, welche auf genauer Information ihres Urhebers zu beruhen scheint und gegenüber welcher die Lesarten in α als spätere Indifferenzierungen oder Umformungen zu mehr summarischer Haltung erscheinen. — Einige hieher gehörige Beispiele brachte schon unsre Aufzählung unter I (9, 5 ff.; 11, 2; 14, 1 ff.; 17, 15). Vergl. im übrigen besonders:

11, 28, wo das Auftreten des Propheten Agabus in der antiochenischen Gemeinde durch die Worte eingeführt wird: ἦν ε πολλὴ ἀγαλλίασις· συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν ἔφη εἷς ἐξ αὐτῶν νόματι Ἄγαβος σημαίνων κτλ. — also eine in der Weise der Wirberichte (16, 10 ff. u. s. f.) die Person des Erzählers als unmittelbar beteiligt mit einschliefsende Angabe! Sie ist von höchster Wichtigkeit, weil sie als Zeugnis für das Herrühren der Apostelgeschichte vom Antiochener Lukas verwertbar ist (Blafs . 137: en luculentissimum testimonium, quo auctor sese Anochenum fuisse monstrat).[1])

12, 1: ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, Zusatz vom Standpunkt des Antioleners Lukas aus, also das in der vorigen Stelle enthaltene eweismoment noch verstärkend.

12, 10: κατέβησαν τοὺς ἑπτὰ βαθμοὺς καὶ κτλ. — eine die mstände von Petri wunderbarer Errettung aus dem Kerker ufs bemerkenswerteste näherbestimmende Notiz, in welcher die 'rsprünglichkeit der β-Recension „ganz handgreiflich wird" Blafs, Th. St. K. 1894, S. 94; vgl. meinen Kommentar zur postelgeschichte², S. 231).

16, 35: ἡμέρας δὲ γενομένης συνῆλθον οἱ στρατηγοὶ ἐπὶ τὸ ὐτὸ εἰς τὴν ἀγοράν, καὶ ἀναμνησθέντες τὸν σεισμὸν τὸν γεγονότα φοβήθησαν καὶ ἀπέστειλαν τ. ῥαβδούχους κτλ. — nicht nur mständlichere Erzählung, sondern auch genauere Angabe des igentlich bestimmenden Motivs für den Losgebungsbeschlufs vgl. m. Komm. S. 261). Ähnlich dann die erweiterte Fassung on Vers 40 (s. Blafs).

18, 18. 21 f. u. 27: genauere Angaben betreffend Aquila und Apollos — in der α-Recension wohl deshalb vom Verfasser durch ummarischere Berichterstattung verwischt, weil er für diese eiden Nebenpersonen bei seinem Adressaten Theophilus nur ein geringeres Interesse voraussetzen konnte.

19, 14 f.: die genaueren Angaben betreffs der Skeuassöhne n Ephesus (vgl. unten).

[1]) Die Zustimmung zu den von Wendt (Eine Quellenspur in der Apostelgeschichte, Th. St. K. 1892, S. 271 ff.) geäufserten Zweifeln an der Ursprünglichkeit des συνεστρ. δὲ ἡμῶν κτλ., welche ich in Aufl. 2 meines Kommentars zur Apostelgeschichte, S. 229 erklärte, halte ich nicht mehr aufrecht. Für Blafs' Fassung der Worte als ursprünglich und geschichtlich tritt auch Draeseke ein (Z. W. Th. 1894, S. 197); vgl. unten, S. 144.

20, 15: *καὶ μείναντες ἐν Τρωγυλίῳ κτλ.* — Dieses Übernachten am Trogylion-Vorgebirge (unweit Samos) wohl sicher ein ursprünglicher und geschichtlicher Zug; desgleichen im weiteren Verfolg desselben Reiseberichts 21, 1 die Erwähnung von *Μύρα* nächst *Πάταρα*. Dem Abkürzungsbedürfnis des Autors bei Herstellung seiner Recension *α* für Theophilus wurden diese Detailangaben später geopfert.[1])

21, 16 f.: *οὗτον δὲ* (nämlich die mitziehenden Jünger aus Cäsarea) *ἤγαγον ἡμᾶς πρὸς οὓς ξενισθῶμεν, καὶ παραγενόμενοι εἴς τινα κώμην ἐγενόμεθα παρὰ Μνάσωνι Κυπρίῳ κτλ.* Diese, das Wohnen des Mnason nicht in Jerusalem selbst, sondern in einer *κώμη* zwischen Cäsarea und Jerusalem meldende Notiz gehört zu den unwidersprechlichsten Zeugnissen für die Ursprünglichkeit des D-Texts. Vermöge der Abkürzungen im *α*-Text konnte der Schein, als sei Mnason ein Hausbesitzer in Jerusalem selbst gewesen, leicht entstehen; woraus sich dann weiter die durch die Vulgata dargebotene sagenhafte Überlieferung vom Mitkommen Mnasons im Gefolge Pauli von Cäsarea aus (vgl. m. Kommentar, S. 286) anschliefsen konnte.

24, 27: *εἴασεν ἐν τηρήσει διὰ Δρούσιλλαν* — schwerlich müfsiger Zusatz eines späteren Interpolators; vgl. vielmehr V. 24 desselben Kapitels (*οὔσῃ Ἰουδαίᾳ*).

28, 16: Die umständliche, aber gewifs richtige Angabe *ὁ ἑκατοντάρχης παρέδωκεν τοὺς δεσμίους τῷ στρατοπεδάρχῃ, τῷ δὲ Παύλῳ ἐπετράπη κτλ.*[2]) hat dem mehr summarischen Berichterstattungsverfahren des Autors in *α* nachgerade weichen müssen. Ganz ähnlich sodann

28, 19, wo die Zusätze *καὶ ἐπικραζόντων· Αἶρε τὸν ἐχθρὸν ἡμῶν* und *ἀλλ' ἵνα λυτρώσωμαι τὴν ψυχήν μου ἐκ θανάτου* durchaus den Eindruck der Ursprünglichkeit machen und als etwaige Erfindungen eines späteren Glossators sich nicht begreifen lassen.

An Stellen, die den Gegnern unsrer Auffassung zu Deckmitteln für Angriffe auf die *β*-Recension als eine minderwertige dienen können, fehlt es selbstverständlich nicht. Die Posteriorität von D oder von dessen Substituten könnte daraus erschlossen werden, dafs die Varianten dieser Recension hie und da sich so lesen, als seien sie aus Wundersucht oder aus panegyrischer Begeisterung für die Apostel geflossene steigernde Zusätze (z. B. 5, 15; 13, 8; 16, 29), oder als sollten sie zur Entfernung chronologischer Schwierigkeiten oder sonstiger Anstöfse dienen (7, 2; 9, 19; 15, 41; 16, 1). Hie und da nehmen sie sich aus

---

[1]) Was Ramsay (Prof. Blafs on the two editions of the Acts, im Expositor, March 1895, p. 212 ff.) gegen die Ursprünglichkeit von *καὶ Μύρα* einwendet, hat uns nicht zu überzeugen vermocht. Ebensowenig die ebendas. versuchte Anzweiflung der Angaben des D-Texts über Mnason.

[2]) Vgl. hiezu Harnack und Mommsen in der u. (S. 141, N. 1) cit. Abh.

wie verdeutlichende Glosseme (8, 1; 19, 2; 28, 2) oder wie müfsige Einfälle eines vielgeschäftigen Paraphrasten (1, 14 [καὶ τέκνοις]; 8, 4; 9, 30 [νυκτός, vgl. 23, 31]; 10, 41; 11, 25; 13, 8). Nicht selten scheint christliches Frömmigkeitsinteresse die Einfügung von gleichsam liturgisch oder auch dogmatisch klingenden Zusätzen bewirkt zu haben, wodurch das Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu Christi möglichst kräftig betont werden sollte (so besonders in 8, 37 und 28, 31), oder die im Zeugnis der Apostel sich wirksam erweisende Kraft des Gottesworts (13, 43. 45; 14, 4) oder des Namens Jesu (9, 40; 14, 10) oder des heiligen Geistes (11, 17; 15, 29. 32; 26, 1) ausdrücklich hervorgehoben wurde. Diese und ähnliche Schwierigkeiten wollen allerdings ernstlich erwogen sein. Aber es ist doch bedeutsam, dafs den sie darbietenden Stellen eine weit gröfsere Zahl von solchen, die zu Gunsten der Priorität des D-Texts zeugen, gegenübersteht! Mindestens die Hälfte der angeblichen Gegenzeugnisse gegen diese Priorität ist, wie der aufmerksame Leser des Blafsschen Kommentars eingestehen mufs, so beschaffen, dafs sie zur Begründung auch der gegenteiligen Annahme verwendet werden können. Und läfst der zurückbleibende Rest, mag er klein oder grofs erscheinen, sich nicht zur Genüge durch die Annahme erklären, dafs dieselben Hände späterer Abschreiber des Urtexts der β-Recension, auf welche deren zahlreiche Nachlässigkeitsversehen und sonstigen Verderbnisse sich zurückführen, mehrfach auch mit unbefugten Besserungsversuchen eingegriffen haben? Dafs so im Laufe der Jahrhunderte der jetzige, aus notorisch ursprünglichen und aus glossematischen Elementen gemischte Charakter der Recension sich herausgebildet habe, ist bei weitem die einleuchtendere Annahme. Das Vorhandensein der ansehnlichen Menge von Stellen, die sich wie Indicien höchsten Alters und frischester Ursprünglichkeit ausnehmen, im Ganzen eines angeblich künstlich gemachten Texts von zweiter Hand als ein neckisches Zufallsspiel zu deuten ist unzulässig; nur eigensinnige Voreingenommenheit zu Gunsten der bisher traditionell gewesenen Ansicht kann dies versuchen wollen. Man finde sich ab mit solchen Proben von bestimmtem Detailwissen in Bezug auf Zeitumstände und Ortsverhältnisse wie die oben (unter II. und III.) zusammengestellten, zumal wie die in Stellen wie 12, 10; 19, 9; 21, 16 — der etwaige spätere Erfinder müfste hier an Frechheit sowohl wie an Raffiniertheit geradezu Unglaubliches geleistet

haben! Oder man erkläre es vom Standpunkte anti-Blafsscher Theorie aus, dafs der β-Text neben wortreichen Erweiterungen doch auch manche Kürzungen und Weglassungen bietet (z. B. 9, 12; 15, 20. 29 [vgl. 21, 25]; 17, 18 u. 31; 20, 6; 27, 11—13)! Man bringe mit jener anscheinend auf Vermehrung des Auffallenden und Wunderbaren gerichteten Tendenz die Fälle in Einklang, wo, wie bei den Skeuassöhnen in Ephesus 19, 14 f., der wunderhafte Charakter des berichteten Faktums durch die genauer referierenden Angaben des β-Texts nicht gesteigert, sondern verringert wird (zwei exorcisierende Söhne, statt der sieben des α-Texts)! Die mancherlei Proben genauer Lokalkenntnis von D lediglich auf Kleinasiatisches zu beziehen und demgemäfs einen im zweiten Jahrhundert irgendwo in Kleinasien thätigen Revisor und Ergänzer als den Urheber des in Rede stehenden Texts zu betrachten, geht nicht an. Dieser Ramsayschen Kleinasien-Hypothese (vgl. oben S. 131) steht entgegen, dafs verhältnismäfsig noch reichlichere und eklatantere Belege für eine höchst genaue palästinisch-syrische Lokalkenntnis des Autors beigebracht werden können (11, 28 Agabus in Antiochia; 12, 10 die sieben Stufen; 21, 16 f. Mnason) und dafs beim Suchen nach solchen Belegen auch Macedonien (16, 35 ff.), Hellas (17, 19; 19, 9) und Rom (28, 16 ff,) sich keineswegs unergiebig erweisen — mithin also die behauptete specifisch kleinasiatische Lokalfärbung wohl auf optische Täuschung hinausläuft.

Das vereinte Gewicht der aufgeführten Instanzen (von welchen die meisten nur flüchtig angedeutet, nicht eingehend dargelegt werden konnten) giebt zunächst das Alter der fraglichen Recension als ein sehr hohes zu erkennen. Eine Unterbringung des Urhebers derselben an irgendwelcher Stelle erst des zweiten Jahrhunderts dürfte schwerlich gelingen; dem Augenzeugen so mancher gewichtigen Vorkommnisse und Umstände ist unbedingt ein Platz schon im apostolischen Zeitalter selbst zuzuweisen. Aber nicht nur dieses hohe Alter der β-Recension ist durch die von Blafs ihr gewidmete gründliche Prüfung auf überzeugende Weise dargethan worden: auch die Identität ihres Urhebers mit dem des α-Texts, also kurzgesagt die Autorschaft des Lukas in Bezug auf beide Recensionen gehört zu den wohlgesicherten Arbeitsergebnissen des Hallenser Philologen. Man kann nicht, wie einige seiner bisherigen Kritiker dies versucht haben, auf halbem Wege stehen bleiben und dem D-Text zwar ein beträchtlich hohes Alter

zugestehen, aber seine Varianten dennoch als Eingriffe einer fremden Hand in den echten Apostelgeschichte-Text beurteilen.[1]) Schon die oben wiederholt berührte Stelle 11, 28 (samt 12, 1), welche in dem Urheber des Texts einen antiochenischen Christen zu erkennen giebt, weist mit zwingender Wirkung auf den Lukas der urkirchlichen Überlieferung hin.[2]) Stärker fast noch ist der aus der durchgängigen sprachlichen und stilistischen Konformität von α und β sich ergebende Beweis für das Herrühren beider von einem Urheber. Diese Konformität ist eine dermafsen vollständige und durch alle Bestandteile der Erzählung hindurch sich gleichbleibende, dafs der Gedanke, es könne ein späterer Interpolator zugleich ein geschickter Nachahmer des Lukas in Bezug auf Wortschatz und Ausdrucksweise aufgetreten sein, als absolute Ungeheuerlichkeit zurückgewiesen werden mufs. Vergl. besonders Draeseke in den unten (letzte Fufsnote) anzuführenden Aufsätzen.

Gelöst sind damit immerhin noch nicht alle in Betracht kommenden Fragen. Abgesehen von der Detaildiskussion, die

1) So C. Clemen, Die Zusammensetzung von Apg. 1—5: Th. St. K. 1895, II, 302: „Immerhin ist auch jene Recension, da sie eine genaue Kenntnis der Lokalitäten verrät, sicher sehr alt, nur nicht ursprünglicher als diese“ etc. Ähnlich Jüngst, a. a. O., S. 103 f., der wenigstens für einzelne der Lesarten von D ein hohes Alter zugiebt; Harnack und Mommsen (Sitzungsbericht der Berl. Ak. 1895, XXVII), sowie Bousset (Rec. von J. R. Harris' Four lectures on the western text etc. Th. L. Z. 1895, S. 7 f.), dem beides zumal als feststehend gilt: dafs vom Urheber von D „eine ziemlich eindringende Recension“ mit dem Apostelgeschichte-Text vorgenommen worden, aber auch, dafs „allerdings eine Reihe ursprünglicher Lesarten in der immerhin sehr alten Gruppe erhalten geblieben.“ — Anders freilich Ramsay (Prof. Blafs on the two editions of the Acts, Exp. 1895, Febr. & March 1895). Für ihn steht, trotz der Aufmerksamkeit, womit er — wie auch schon früher in „The Church in the Rom. Emp.“ — die D-Varianten behandelt, doch so viel als ein dogmatisches Axiom fest, dafs D nur „a second century witness“ ist. Ganz ablehnend auch die Recensenten des Blafsschen Komm. im Lit. Centr.-Bl. d. J., Nr. 17 (v. Dobschütz) und in der D. L. Z. Nr. 35 (v. Soden).

2) Jüngst, l. c., erkennt an, dafs die Hypothese Blafs' „an der genannten Stelle eine feste Stütze“ besitzt, unterläfst aber freilich das Ziehen der dadurch nahegelegten Folgerungen. Ganz ignoriert wird das in 11, 28 des D-Texts enthaltene gewichtige Zeugnis von Ramsay l. c., der überhaupt nur einen Teil der pro und contra in Betracht kommenden Argumente in Erwägung nimmt und mit seinem Urteil: „The western text is really a second century commentary on Acts, the work of one who had no respect for the words but much for the facts“ etc., viel zu rasch bei der Hand ist.

sich an so manche der in Blaſs' Ausgabe zum ersten Male vollzählig und wohlgeordnet vorgeführten D-Varianten der Apostelgeschichte zu knüpfen haben wird, harrt das Verhältnis dieser Recension zum D-Text des Lukas-Evangeliums (und zum „westlichen" Evangelientexte überhaupt) noch genauerer Untersuchung. Wir glauben nicht, daſs aus solcher Untersuchung eine Umstoſsung der von uns hier mit vertretenen Theorie notwendig werden könnte, aber etwelche Modifikationen in Bezug auf Einzelnes könnten immerhin daraus erwachsen. Wir halten die in der D-Gruppe vorliegende Textgestalt für das Arbeitsergebnis eines Bibelabschreibers des sechsten Jahrhunderts, der ältere Vorlagen verschiedenen Werts zusammenarbeitete, und namentlich für die Apostelgeschichte uraltes Überlieferungsgut schon aus dem ersten Jahrhundert zu verwerten in der Lage war. In der Behandlung seines Materials verfuhr derselbe vielfach pietätsvoll und gewissenhaft, hat aber doch nicht überall seiner Neigung zur Vornahme von mehr oder minder eingreifenden Abänderungen widerstanden. Und zwar scheint von diesen seinen Eingriffen der Evangelientext im ganzen stärker als derjenige der Apostelgeschichte betroffen zu sein. Daſs in diesem letzteren eine sehr beträchtliche Zahl ursprünglicher Lesarten bei ihm erhalten geblieben ist, braucht hier nicht nochmals wiederholt zu werden. Nur die einseitigste Voreingenommenheit für den kanonischen Text (א A B, etc.) kann diesen Thatbestand in Zweifel ziehen.

Angehend die Frage nach der Entstehungszeit beider Ausgaben der Apostelgeschichte (der ersten, durch D etc. auf uns gekommenen, und der zweiten, kanonischen), so kann, was Blaſs (Acta app. p. 4 f.) zu Gunsten seiner Annahme beibringt, daſs Lukas jedenfalls vor dem Jahre 70 sowohl Evangelium wie Apostelgeschichte geschrieben habe, schwerlich als endgiltig erwiesen und unwidersprechlich gelten. Es scheint uns, obwohl auch wir die kritische negative Deutung von Luk. 21, 24 im Sinn einer Weissagung ex eventu miſsbilligen, ungewiſs, ob das Evangelium schon der Zeit vor 70 angehört; noch ungewisser aber will uns die entsprechende Zeitbestimmung in Bezug auf die Apostelgeschichte bedünken. Was Blaſs (p. 5) für seine Hinaufrückung des Buches in eine so frühe Zeit vorbringt, trägt einigermaſsen subjektiven Charakter, z. B. der Hinweis auf die Muſse zum Schreiben, deren Lukas in den Jahren vor 70 gewiſs nicht entbehrt haben werde; desgleichen der auf sein geschicht-

liches Forscherinteresse, das gerade in dieser Zeit noch reger gewesen sein müsse als nachmals. Wir glauben, wenn nicht für die Wirberichte als ältesten Kern, doch für das Werk im ganzen einen etwas weiteren Entstehungszeitraum offen halten zu sollen. Wir wüfsten in der That nicht, wodurch die Annahme, dafs Lukas bis ins vorletzte, ja ins letzte Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts hinein thätig gewesen, sich verbieten sollte. Dem jüngst von M. Krenkel („Josephus und Lukas", Leipzig 1894) angestrengten Versuche, einen „schriftstellerischen Einflufs des jüdischen Geschichtschreibers auf den christlichen" nachzuweisen, können wir so beträchtlichen Wert, wie das von einigen Seiten her geschehen, nicht beimessen, halten vielmehr die gröfste Mehrzahl der darin angesammelten Argumente zu Gunsten der Priorität des Josephus für blofse Scheinbeweise und glauben (hierin einig mit fast allen Kritikern Krenkels), dafs insbesondere der Schlufsabschnitt „Josephus' Einflufs auf Lukas' Sprache" viel Übereiltes und Verfehltes enthält.[1]) Immerhin könnte von der hier versuchten Beweisführung möglicherweise einiges die Probe einer gründlich und unbefangen nachprüfenden Kritik passieren; die Existenz von Spuren einer Bekanntschaft des Lukas wenigstens mit dem „Jüdischen Krieg", der ältesten der Josephusschriften (geschrieben unter Vespasian), könnte zu einem gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit erhoben, damit also eine Erstreckung seiner schriftstellerischen Thätigkeit bis in die angegebene spätere Zeit hinein zur Notwendigkeit werden.

Diese chronologische Frage hier zum Austrag zu bringen, liegt aufserhalb des Bereichs unsrer Aufgabe. Was unser längeres Verweilen bei der Blafsschen Theorie vom Ursprung unsres Buches bezweckte, dürfte durch obige Darlegungen zur Genüge erreicht sein. Mit dem, was der Hallesche Philologe als unbewufster Erneuerer von Jean Leclercs genialer Hypothese: „*Lucam bis edidisse actus*" (vgl. Blafs in seiner Präfatio p. VIII), für die Feststellung des alleinrichtigen Verfahrens bei Auslegung und Kritik unsres Buches geleistet hat, sind die phantastischen

[1]) Zustimmend zu Krenkels Auffassung, (jedoch skeptisch gegenüber jenem Schlufsabschnitte) erklärten sich u. a. Bahnsen in P. K. Z. 1894, Nr. 36; Rowers (Heeft Lukas de werken van Jos. gekend en gebruikt?) Theol. Tijdschr. 1895, 1. Mai; auch Jüngst, a. a. O., S. 201 ff. Dagegen allseitig abfällig C. Weymann im H. Jb. der Görresgesellschaft 1894, S. 906; B im L. Cbl. 1894, Nr. 45; Wohlenberg im Th. Lit.-Bericht 1895, S. 7 f., etc.

Operationen der Quellenscheidungskünstler wie mit einem Schlage zu Fall gebracht. Den Versuchen, die Lukasakten als Produkt der Schriftstellerthätigkeit mehrerer verschiedner und von verschiednen Standpunkten aus agierender Autoren zu begreifen, erscheint mittels des Nachweises, dafs ihr Verfasser selbst sie in ihrer Vollständigkeit zu zweien Malen — zuerst unvollkommener aber teilweise genauer und umständlicher, dann mehrfach abkürzend und teils eleganter stilisierend, teils summarischer referierend — niederschrieb und dafs wir beide Bearbeitungen noch besitzen, aller und jeder Boden entzogen. Darin, dafs Blafs von einer einstigen Sonderexistenz auch der sogenannten Wirquelle, d. h. des eignen Berichts des Lukas über das von ihm zusammen mit Paulus Erlebte, nichts wissen will, sondern das „Wir" in Stellen wie 11, $_{28}$; 16, $_{10}$ u. s. f. als blofse schriftstellerische Form betrachtet (p. 10 f.), scheint er uns, wie schon oben bemerkt, etwas weiter als nötig zu gehen. Doch wird von dem, was in dieser Hinsicht bei ihm anders zu gestalten ist, der eigentliche Kern seiner Lösung des Problems unseres Buches nicht betroffen. Die Apostelgeschichte ist ein Werk aus Einem Gusse, sie ist das schriftstellerische Produkt nicht vieler, sondern eines Berichterstatters: dies predigt der von ihm erbrachte Nachweis des Herrührens beider, der α- wie der β-Recension, von Einer Hand mit unwidersprechlicher Deutlichkeit.[1])

Gleich einem strengen Gerichtsakt ist diese Null- und Nichtigerklärung so kunstreich vollzogener kritischer Analysen hereingebrochen — gerade zu einer Zeit, wo in dreisten Hervorbringungen auf diesem Gebiete besonders Üppiges geleistet

---

[1]) Mehr oder weniger vollständige Anerkennung als stringent und überzeugend hat die Blafssche Argumentation bisher erfahren durch Draeseke (Z. W. Th. 1894, S. 192—196, und Wochenschrift für klassische Philologie 1895, Nr. 23); Jülicher (mit einigen Vorbehalten: Einl. ins N. T., S. 271); G. Salmon (Introd. to the study of the N. T., 7. ed. 1894, Append.); C. Weymann, (Historisches Jahrbuch der Görr.-G. 1894, S. 906); Holtzheuer (Ev. KZ. 1895, Nr. 17); Nestle (Christl. Welt 1895, 13—15; auch Expos., Sept., p. 235 ff.). Der kühnen Hypothese des letztgen. Forschers, wonach dem D-Text von beiden, Evangelium u. Apostelgeschichte, ein hebr. Urtext zu Grunde gelegen habe, ist W. Wrede (a. a. O., Nr. 15, S. 353 ff.) wohl mit Recht entgegengetreten. Aber darin behält der württembergische Kritiker sicherlich recht, dafs die Blafssche Lösung der in jenem Text dargebotenen Rätsel gerade um ihrer „verblüffenden Einfachheit" willen als zutreffend und demgemäfs als eine der wichtigsten neueren Entdeckungen auf dem Felde der neutestamentlichen Schriftforschung zu gelten habe.

wurde. Ein Meister der unter saurem Schweifse ihr mühseliges Werk betreibenden niederen Kritik hat den in ikarischem Hochflug die Lüfte durchsegelnden „höheren" Kritikern ein kräftiges Quos ego! zugerufen. Er hat die schlichte alte Regel: es dürfe erst nach gründlich absolvierten Funktionen der Textkritik zu Operationen der höheren Kritik fortgeschritten werden, einer Gruppe von Theologen, die dieselbe zu vergessen Gefahr liefen, eindringlich in Erinnerung gebracht. — Wir verzichten auf Reflexionen sonstiger Art über die Thatsache, erlauben uns aber wenigstens die eine Schlufsfrage hier aufzuwerfen: Verdient jene Regel nicht auch bei andern biblischen Büchern mehr als bisher beherzigt zu werden? und ist nicht da, wo es am Zeugenapparat zur Erbringung so klarer und wohlgesicherter textkritischer Ergebnisse wie bei der Apostelgeschichte gebricht (also namentlich bei der Mehrzahl der alttestamentlichen, aber auch bei vielen neutestamentlichen Büchern), eine um so bescheidenere Vorsicht und Umsicht in konjekturalkritischem Analysieren und Konstruieren zu empfehlen?

V.

Rolle und Codex.

Ein archäologischer Beitrag zur Geschichte des Neuen Testaments.

Von **Victor Schultze.**

In seiner grundlegenden „Geschichte des neutestamentlichen Kanons“ I, 60 ff. hat Theodor Zahn auf die Bedeutung hingewiesen, welche der Übergang von der Schriftrolle zum Codex für die Schriftsammlung in der alten Kirche gehabt hat, und das geschichtliche Verhältnis beider Formen festzustellen gesucht. Neben den litterarischen Quellen werden die altchristlichen Bildwerke flüchtig gestreift; auch in dem gelehrten Buche von Theodor Birt, Das antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Litteratur (Berlin 1882) S. 122, Anm. 1 ist nur weniges und dieses noch dazu unzureichend verwertet. Es mufs aber einleuchten, dafs gerade hier das Zeugnis der Monumente nicht zu entbehren ist, da diese aufserordentlich häufig die heiligen Schriften abbilden und damit unmittelbar eine konkrete Vorstellung von der Form derselben geben. Durch diese Voraussetzung ist die nachfolgende Untersuchung veranlafst.

Für die vorkonstantinische Zeit sind wir fast ausschliefslich auf cömeteriale Malereien angewiesen. Die Datierung derselben im einzelnen bietet bekanntlich Schwierigkeiten, aber eine ungefähre Abschätzung, die in dem vorliegenden Falle genügt, läfst sich durchführen. Die Mehrzahl gehört dem dritten Jahrhundert an. Hier beobachten wir nun — vielleicht mit einer einzigen, gleich zu erwähnenden Ausnahme — den durchgängigen Gebrauch der Buchrolle.

Auf einem Deckengemälde des dritten Jahrhunderts im Cömeterium Ostrianum steht neben dem sitzenden Christus links und rechts ein Behälter (cista, capsa, scrinium) mit Rollen, ein Hinweis auf das Alte und das Neue Testament.[1]) Anderswo finden wir nur eine Cista zu den Füfsen Jesu,[2]) oder dieser hält eine

[1]) Garrucci, Storia della arte cristiana II, Taf. 61.
[2]) Garr. II, 21, 2; 24.

Rolle in der Hand.[1]) Noch deutlicher redet ein erst neuerdings genauer erkanntes und gewürdigtes Gemälde in S. S. Pietro e Marcellino: der thronende Christus trägt in der Linken eine Rolle, ebenso die ihn begleitenden Apostel, während im Vordergrunde am Boden eine mit Rollen gefüllte Cista steht.[2])

In der einen der beiden Taufdarstellungen in den sog. Sakramentskapellen in S. Callisto trägt der taufende Mann, den wir als einen Bischof oder Presbyter uns vorstellen dürfen, in der Linken eine Rolle.[3]) Eine entfaltete Rolle endlich, die heilige Schrift, hält ein junges Mädchen in einer vielbesprochenen Scene in S. Priscilla in der Hand.[4])

Zu dem grofsen Einklang dieser und anderer Malereien der vorkonstantinischen Zeit würde als andersartig ein Arkosolbild des Coemeterium Ostrianum treten, wenn seine Datierung sicher wäre. Denn hier treffen wir zwar, wie in dem oben erwähnten Deckengemälde in derselben Katakombe, die Cista links und rechts von Christus, aber dieser selbst hat in der Rechten einen aufgeschlagenen Codex.[5]) Nun steht allerdings fest, dafs die vorliegende Abbildung nicht treu ist, aber es ist doch höchst unwahrscheinlich, dafs der Zeichner den Codex hineinphantasiert haben sollte, umsomehr, da wir diese eigentümliche Gegensätzlichkeit sogar noch im sechsten Jahrhundert antreffen. Was die Entstehung ferner des Gemäldes anbetrifft, so ist mir das ausgehende dritte Jahrhundert viel wahrscheinlicher als das angehende vierte. Ich meine also, dafs wir hier das älteste Beispiel des Vorkommens des Codex auf altchristlichen Bildwerken haben. Da wir nun um 250 die erste litterarische Bezeugung des Codex haben und die Akten der diokletianischen Verfolgung an verschiedenen

---

[1]) Das schöne Bild Christi und der Apostel in S. Domitilla. Garr. II, 32, 1. Dazu 18, 1.

[2]) Wilpert, Ein Cyklus christologischer Gemälde aus der Katakombe der Heiligen Petrus und Marcellinus. Freiburg 1891. Taf. I—IV.

[3]) De Rossi, Roma sotteranea crist. II, Taf. 15; V. Schultze, Archäol. Studien. Wien 1880. S. 26, Fig. 3. Auch sonst stofsen wir in diesem, dem 3. Jahrh. angehörenden Cyklus nur auf Volumina (vgl. in meiner angeführten Schrift die Abbildungen Fig. 6, S. 27; Fig. 16, S. 40).

[4]) Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche, Freiburg 1892, Taf. I (die beste Abbildung); O. Mitius, Ein Familienbild aus der Priscillakatakombe, Freiburg 1895 (hier als tabulae nuptiales aufgefafst).

[5]) Garr. II, 67, 1.

ellen das Vorhandensein des Codex neben dem Volumen fest-
llen (Zahn, a. a. O. S. 69 f.), so ergiebt sich hier die volle
.rmonie beider Quellengattungen.

Für das vierte Jahrhundert ist das Nebeneinander cha-
cteristisch; doch fragt sich, in welchem Quantitätsverhältnisse.
s monumentale Material ist ein weit umfangreicheres als in
a beiden vorhergehenden Jahrhunderten. Zwar die cömeterialen
dereien verschwinden bis auf einen geringen Rest, indes treten
für zahlreiche Sarkophagreliefs, mehrere Elfenbeinschnitzereien
d ein Teil der sog. Goldgläser und andere Denkmäler der
einkunst ein. Diese einzelnen Gruppen bezeugen jede für sich
s Vorwalten der Rolle.

Die schöne Elfenbeinpyxis des Berliner Museums, ein grie-
isches Werk des vierten Jahrhunderts, zeigt uns Christus und
; ihn umgebenden Apostel mit geschlossenen oder entfalteten
llen;[1]) ebenso entfaltet in dem Hauptbilde der Lipsanothek in
escia Christus eine lange Rolle.[2]) Die Münchener Elfenbein-
fel mit der Darstellung der Himmelfahrt Christi aus dem Über-
nge vom vierten zum fünften Jahrhundert reiht sich diesen
iden Denkmälern an.[3]) In den Goldgläsern desselben Jahr-
nderts ist ein überreichlicher Gebrauch von dem Volumen ge-
icht; es dient hier sogar als Ornament. Dreimal allerdings
effen wir auch den Codex, aber das eine Exemplar gehört dem
nften Jahrhundert an, und der Codex ist vielleicht Schreibtafel,
lenfalls kein heiliges Buch;[4]) letzteres gilt auch hinsichtlich
s zweiten Exemplars;[5]) das dritte Stück endlich zeigt Rolle und
odex nebeneinander und gehört dem fünften Jahrhundert an.[6])

Lehrreicher sind die Sarkophagreliefs. In zahlreichen Fällen
iden wir hier neben Christus die Cista mit Rollen oder ein
irch ein Band zusammengehaltenes Rollenbündel.[7]) Häufiger

---

[1]) Bode und Tschudi, Beschreibung der Bildwerke der christlichen
poche u. s. w. Berlin 1888 n. 427, S. 117 ff.; O. Crämer, die Elfenbeinpyxis
s Berliner Museums (Christl. Kunstbl. 1895 S. 13 ff., 24 ff.). V. Schultze,
rchäologie der altchristl. Kunst. München 1895. S. 276, Fig. 86. Garr. 440, 1.

[2]) V. Schultze, Archäologie der altchristlichen Kunst. S. 269, Fig. 87.
arr. 441—445.

[3]) Meine Archäol. der altchristl. Kunst. S. 272, Fig. 85.

[4]) Garr. 200, 2; dazu meine Archäol. der altchristl. Kunst. S. 364.

[5]) Garr. 195, 10.

[6]) Garr. 200, 5.

[7]) Garr. 304.

noch haben Christus und die Apostel die Rolle in der Hand.[1]) Dem Petrus giebt jener die entfaltete Rolle.[2]) Man könnte einwenden, dafs die Beweiskraft dieser Zeugnisse durch die Thatsächlichkeit einer Einwirkung künstlerischen Herkommens abgeschwächt werde. Gewifs läfst sich eine solche Einwirkung nicht gänzlich in Abrede stellen, aber die fast vollständige Einheitlichkeit an diesem Punkte mufs als der Reflex der wirklichen Verhältnisse des vierten Jahrhunderts gelten. Dazu kommen noch als Bestätigung diejenigen Reliefs, welche unzweifelhaft die Wirklichkeit und Gegenwart wiederspiegeln, die Porträts der Toten. In Gallien, Spanien, Rom und sonst treffen wir auf die weibliche betende Gestalt, die Tote, die in einer Rolle liest oder zu deren Füfsen ein Behälter mit Rollen steht.[3]) Ein römischer Sarkophag zeigt uns an dem einen Ende den Gatten, in der Hand eine Rolle, an dem andern die Gattin und zu ihren Füfsen ein Rollenbündel. Auf einem Relief weiterhin in Velletri sehen wir einen aufgerichteten Mann in die Lektüre einer Rolle vertieft; vor ihm steht eine gefüllte Cista.[4]) Pisa und Rom endlich bieten das interessante Beispiel eines auf einer Sella sitzenden, aus einer Rolle vorlesenden Greises, dem eine weibliche Gestalt aufmerksam Gehör schenkt.[5])

Wir irren schwerlich, wenn wir diese ganze Gruppe von Darstellungen, die der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts angehören, auf die häusliche religiöse Erbauung beziehen. Daraus würde dann folgen, dafs im christlichen Hause noch gegen Ende jenes Jahrhunderts nicht der Codex, sondern die Rolle die Herrschaft hatte. Das wird aber auch von dem kirchlichen Gebrauch zu gelten haben. Wenn Zahn (a. a. O. S. 72) urteilt: „Man begreift, dafs bei der massenhaften Vervielfältigung der Bibel in den nachfolgenden Zeiten des Friedens durchweg Codices hergestellt worden sind", so läfst sich dieser Satz für das vierte Jahrhundert nicht einmal durch die litterarischen Quellen ausreichend begründen, da wir aus diesen nur wenige Einzelheiten entnehmen können, die einen generellen Schlufs nicht rechtfertigen; vollends die Bildwerke stellen dieser Folgerung ein unüberwind-

---

1) Garr. 313, 3, 4; 315, 1, 2, 5; 316, 3, 4; 317, 1; 318, 1; 321, 4 u. s. w.
2) 327, 2; 328, 1; 332, 1, 2; 333, 1 u. s. w.
3) 399, 8; 379, 3; 373, 4; 403, 2.
4) 386, 2; 374, 4.
5) 370, 3, 4.

iches Hindernis entgegen. Man hätte nicht fast ausnahmslos ›is an das Ende des vierten Jahrhunderts die heilige Schrift a der Hand Christi und der Apostel in der Form der Rolle ·ebildet, wenn der Codex die von Zahn angenommene kirchliche ʳerbreitung damals schon gehabt hätte. Die grofsen Kirchen ıögen ziemlich früh zum Codex übergegangen sein, aber die lehrheit — so glaube ich aus den monumentalen Zeugnissen chliefsen zu dürfen — besafs noch Schriftrollen; vorzüglich aber atten diese noch im christlichen Hause ihren festen Platz. Die łewohnheit und der billigere Preis des Papyrus im Vergleich um Pergament (Zahn S. 71 f.) erklären dies hinreichend. ›elbstverständlich gab es auch hier Ausnahmen genug. Über ler Ruhestätte der Christin Vitalia z. B. in Neapel sind an der ʌrkosolwand vier Evangeliencodices gemalt.[1])

Wenn daher Optatus von Mileve den Donatisten gegenüber :u den Ruhmestiteln der katholischen Kirche in Afrika zählt: ›ibliothecae refertae sunt libris (liber = volumen), manus omnium :odicibus plenae sunt (lib. VII, p. 113. Dupin), so ist das nicht „rhetorische Variation des Ausdrucks“, sondern entspricht den ·hatsächlichen Verhältnissen am Ende des vierten Jahrhunderts.

Im fünften Jahrhundert hat sich diese Sachlage völlig geändert. Auf den Bildwerken hat jetzt der Codex die Herrschaft, die Rolle ist in den Hintergrund getreten. Die sichersten Führer, weil chronologisch genau oder ziemlich genau zu fixieren, sind die Mosaiken. Den Übergang von dem vierten zum fünften Jahrhundert stellt das Apsismosaik in S. Pudenziana in Rom aus der Zeit des Bischofs Siricius (384—398) dar.[2]) Der im Kreise seiner Apostel thronende Christus hält in seiner linken Hand ein aufgeschlagenes Buch, und wir müssen annehmen, obwohl in die Blätter die Worte eingeschrieben sind DOMINVS CONSE RVATOR ECCLESIAE PVDENTIANAE, dafs es die heilige Schrift sein will. Dasselbe gilt von dem Buche auf dem Schofse des zur Rechten des Herrn sitzenden Apostels Paulus. In der unter Cölestin I (422—432) erbauten Basilika S. Sabina auf dem Aventin haben gleicherweise die beiden Frauengestalten,

---

[1]) Abgebildet z. B. bei V. Schultze, Die Katakomben S. 134; Garr. 99, 1. Der eine Codex enthält Johannes und Markus, der andre Matthäus und Lukas.

[2]) De Rossi, Musaici cristiani, Heft 13—14; meine Archäologie d. altchristl. Kunst S. 230, Fig. 67; Garr. 208.

welche laut der Inschrift die ecclesia ex gentibus und die ecclesia ex circumcisione personifizieren, in der Linken einen mit Schnürbändern versehenen geöffneten Codex;[1]) ebenso tragen einen solchen die Apostel Paulus und Petrus in den gegen Mitte des fünften Jahrhunderts entstandenen Mosaiken in S. Maria Maggiore.[2])

Noch deutlicher reden die ravennatischen Mosaiken. In dem orthodoxen Baptisterium — S. Giovanni in fonte — welches der Bischof Neon (430) erbaute, umschreiten an der Kuppel die Apostel das Mittelbild, die Taufe Christi. Jene wiederum umzieht eine Darstellung, deren Inhalt aus der Apokalypse und der gottesdienstlichen Wirklichkeit zusammengewoben ist.[3]) Viermal sehen wir hier in genauer Nachbildung den altchristlichen Tischaltar; auf ihm ruht ein aufgeschlagenes Buch, auf dessen Blättern die Worte geschrieben stehen EVANGELIVM SECVNDVM LVCAM — IOANNEM — u. s. w. Ein Relief der Sammlung Basilewsky bietet dasselbe Bild.[4]) Damit gewinnen wir eine unmittelbare treue Vorstellung. Der Mosaicist hat einfach die Wirklichkeit kopiert. Ergänzend tritt dazu das Martyrium des hl. Laurentius in dem Mausoleum der Galla Placidia († 450). In einem geöffneten Bücherschranke sehen wir in dieser wirkungsvoll gestalteten Scene mehrere Codices liegen, darunter die inschriftlich als solche bezeichneten Evangelien des Markus, Lukas, Matthäus und Johannes. Ein aufgeschlagenes Buch trägt der zum Martyrium schreitende Heilige in der Hand.[5]) Während wir also in S. Giovanni in fonte den Codex im gottesdienstlichen Gebrauch sehen, erblicken wir ihn hier im kirchlichen Bücherschrank (armarium, σκεῦος) ruhend.[6])

---

[1]) De Rossi, Heft 3; Garr. 210.

[2]) De Rossi, Heft 14. 15; Garr. 211—222.

[3]) Vgl. darüber meine Arch. d. altchristl. K. S. 205 ff.; Garr. 226, 2.

[4]) Fleury, La Messe Bd. I., Taf. 40. Auf einem von einem Ciborium überspannten Altare ruht ein aufgeschlagener Codex.

[5]) Garr. 233.

[6]) Dieser Bücherschrank wird öfters erwähnt (einiges bei Zahn a. a. O. S. 81 f.) Das Mosaik im Mausoleum der Galla Placidia bietet die älteste Abbildung. Dagegen ist uns die Beschaffenheit des für die Schriftrollen in den Synagogen bestimmten Schrankes schon im dritten Jahrhundert auf mehreren jüdischen Goldgläsern überliefert. (Garr. 490; 492, 2, 3.) Die geöffneten Thüren lassen die Fächer sehen, in welchen die Rollen — meistens 6 — ruhen. Tertullian, De cultu fem. I, 3 spricht von armarium judaicum; bei Epiphanius, De mens. et pond. findet sich der griechische Ausdruck κιβωτός.

Die Sarkophagreliefs, im vierten Jahrhundert Zeugen des Gebrauchs der Rolle, werden jetzt Zeugen für den Codex im kirchlichen wie im privaten Kreise. Auf einem Sarkophagrelief in Toulouse hält die Tote einen aufgeschlagenen Codex in der Hand;[1]) häufig finden wir jetzt Christus mit dem Codex.[2]) Auf einem Relief in Marseille sind vier beschriebene Codices unter einer Arkade zusammengeordnet.[3]) Die wenigen cömeterialen Malereien dieses Jahrhunderts bekunden dasselbe. In S. Gennaro in Neapel erblicken wir neben dem Porträt des Toten zwei Codices mit Holzgriff.[4]) Wenn daher Birt (a. a. O. S. 121) die Vermutung ausspricht, dafs die Papyrusrollen noch im vierten und fünften Jahrhundert im christlichen und nichtchristlichen Publikum die gültigeren Träger litterarischer Werke gewesen zu sein scheinen, so ist er zwar in Beziehung auf das vierte, nicht aber hinsichtlich des fünften Jahrhunderts im Recht.

Daraus darf indes nicht die ausschliefsliche Herrschaft des Codex im fünften Jahrhundert gefolgert werden. In den Mosaiken, den Reliefs, den Sarkophagen, den Goldgläsern fehlt die Rolle nicht, zuweilen befindet sie sich in unmittelbarer Nähe des Codex, aber sie hat ihre frühere Bedeutung verloren. Der Codex hat sie überflügelt auf dem ganzen Gebiete. Indes ausschliefslich beherrscht hat er dieses auch im sechsten Jahrhundert noch nicht. Es genügt für das Abendland auf die Mosaiken in S. Vitale (547) in Ravenna zu verweisen. Daselbst sind die vier Evangelisten in Person, verbunden mit den bekannten Symbolen, abgebildet. Jeder hält einen grofsen Codex in der Hand, in dessen Blätter der Name des betreffenden Evangeliums eingetragen ist (secundum Marcum, secundum Lucam u. s. w.). Neben den einzelnen Figuren stehen am Boden Behälter mit Rollen.[5]) Der ganze Realismus dieser Mosaiken schliefst eine gedankenlose Nachahmung älterer Vorlagen aus. Vielmehr mufs die Kirche in Ravenna damals neben dem kirchlich legitim gewordenen Codex noch heilige Schriftrollen besessen haben. Für Syrien bestätigt dasselbe die Handschrift des Rabbula v. J. 586

1) Garr. 373, 1.

2) 329, 1 (Mailand), 336, 4; 340, 2 (Ravenna), 343, 3; (Spanien) 340, 4 (Rom) u. s. w.

3) 386, 1.

4) 102, 1; vgl. auch 105a.

5) Garr. 263.

in der Laurentiana. Johannes und Matthäus halten eine lange entfaltete Rolle, dagegen Markus und Lukas ein reich gebundenes Buch.[1]) Für die griechische Kunst des Ostens endlich sei auf den Codex von Rossano verwiesen, der ein ähnliches Nebeneinander bietet.[2]) Es liefsen sich noch andere Denkmäler anführen, z. B. die Einzelfiguren in S. Apollinare Nuovo in Ravenna (Garr. 246. 247) und das Kuppelbild des arianischen Baptisteriums (Garr. 241); in S. Vitale selbst entfaltet der Prophet Jeremias in der Nähe der Evangelistenbilder eine lange Rolle und Moses empfängt das Gesetz in Gestalt einer Rolle (Garr. 262). Diese Beispiele mögen genügen.

Eine andere Frage ist, ob diese, durch die Bildwerke bezeugten Rollen aus dem fünften oder vierten Jahrhundert überliefert waren oder im sechsten Jahrhundert neu angefertigt sind. In der Regel wird ersteres der Fall gewesen sein, aber nichts hindert die Annahme, dafs noch im sechsten Jahrhundert für den privaten Gebrauch wenigstens vereinzelt Teile der heiligen Schrift in Form des Volumen hergestellt und vertrieben wurden. In jedem Falle aber hat das Volumen in diesem Jahrhundert seine Rolle ausgespielt, nachdem schon das fünfte Jahrhundert seine Verbreitung und Verwendung auf einen kleinen Umfang reduziert hatte. Es werden allerdings landschaftliche Unterschiede zu machen sein. In Ägypten z. B. hat sich der Gebrauch des Papyrus viel länger erhalten als anderswo.

Mit Recht urteilt Zahn (a. a. O. S. 60): „Die Codification ist die völlige, die sinnlich sich darstellende Kanonisation". Da nun der Codex nach Ausweis der Bildwerke erst seit dem Ende des vierten Jahrhunderts zur Herrschaft gekommen ist, dieses Jahrhundert selbst aber noch durch die Rolle in erster Linie bestimmt wird, so werden in der Kanongeschichte des vierten Jahrhunderts ähnliche Gesichtspunkte zu beachten sein, wie in den vorhergehenden Jahrhunderten. Die Situationen decken sich nur insofern nicht, als im Jahrhundert Konstantins der Codex als kräftiger Konkurrent auf den Schauplatz tritt.

In engem Zusammenhang mit der Ersetzung der Rolle durch den Codex steht die Ordnung der biblischen Bücher. Solange

[1]) Garr, 135, 2; 136, 2. In der Bergpredigt (137, 1) hat Christus einen Codex in der Hand.

[2]) Evangeliorum codex graecus Rossan. Her. von O. v. Gebhardt und A. Harnack. Leipzig 1880. Taf. 18 u. 19.

ızelne Teile oder Gruppen des Neuen Testaments auf eine ılle geschrieben vorhanden waren, konnte von einer bestimmten ihenfolge nicht die Rede sein. Mangels einer Autorität oder ıes einheitlichen Gesichtspunktes oder eines bestimmten Wissens t diese Lage auch unter der Herrschaft des Codex sich erst mählich geändert. Indes drängte die Natur des Codex nach ırchführung einer bestimmten Ordnung.

Die Bildwerke geben nur im Kreise der Codices und nur ısichtlich der vier Evangelien einige Auskunft. Sie bieten chstehende Ordnungen:

1. Joh., Mark., Matth., [Luk.]. Wandgemälde in S. Gen-ro in Neapel aus dem Ende des vierten Jahrhunderts (s. oben 153, Anm. 1). Der Name des Lukas ist ausgelöscht.

2. Luk., Joh., Mark., Matth. Kuppelmosaik in S. Gio-ınni in fonte (430). Doch ist nicht sicher -- aber sehr wahr-heinlich —, dafs die Reihe mit Lukas beginnt.

3. Mark., Luk., Matth., Joh. Mausoleum der Galla .acidia.

4. Mark., Matth. und Luk., Joh. Oratorium S. Giovanni attista am Lateran-Baptisterium aus der Zeit des Bischofs ilarius (461—468). (Garr. 239.) Die Evangelisten sind in eser Weise in zwei Paare geordnet, doch bleibt die Reihen-lge der Paare ungewifs.

5. Luk., Joh., Matth., Mark. Sarkophag in Arles, fünftes ıhrhundert (Garr. 343, 3). Beachtenswert ist hier die Form VCANVS statt LVCAS.

6. Matth., Joh., Luk., Mark. Relief in Spoleto aus der-ılben Zeit (Garr. 395, 6).

7. Matth., Mark. und Joh., Luk. S. Vitale in Ravenna . S. 155). An der einen Wand ist das erste, an der andern ıs zweite Paar geordnet. Es ist fraglich, welches Paar voran-ıstellen ist.

Zahn hat a. a. O. II, 367 ff. die „nachweislichen Ordnungen“ ısammengestellt und sieben Kombinationen nachgewiesen. Als ıue würden hinzukommen Nr. 1, 3, 5, dagegen deckt sich Nr. 6 it Nr. 5 bei Zahn. In Beziehung auf Nr. 2 und Nr. 4 ist ne zuverlässige Entscheidung nicht zu gewinnen. Bei Nr. 2 ımlich besteht die Möglichkeit, dafs nicht die Reihenfolge, ındern die Korrespondenzen den Ausschlag gaben. Damit ürden wir zu den beiden Paaren Matthäus-Johannes und

Lukas-Markus (Zahn Nr. 5) kommen. Gleicherweise dürfte Nr. 4 zu ordnen sein nach Nr. 2 bei Zahn: Matth.-Mark. und Joh.-Luk.

In andern Fällen sind die Evangelisten allein durch die Symbole angedeutet, und da, wie bekannt, diese Symbole erst allmählich eine feste Stellung gewonnen haben,[1]) so sind diese Darstellungen, wenn überhaupt, nur mit Vorsicht in der vorliegenden Frage zu verwenden. In jedem Falle sieht man aber auch hier in der Reihenfolge der Evangelien dasselbe Schwanken, welches die litterarischen Quellen und die oben angeführten Bildwerke feststellen. Ich führe die wichtigern Beispiele an:

1. S. Pudenziana. Kuppelmosaik: Mensch, Löwe, Stier, Adler.

2. S. Paolo fuori le mura. Mosaik am Triumphbogen, etwa gleichzeitig (Garr. 237): [Mensch, Stier], Löwe, Adler. Die beiden ersten Figuren sind restauriert, also unsicher. Jedenfalls haben wir hier eine andere Reihenfolge.

3. S. Sabina. Mosaik (Garr. 210): Stier, Löwe, Adler, Mensch.

4. S. Maria Maggiore. Apsismosaik (Garr. 211): Stier, Mensch, Löwe, Adler.

Anderswo besteht Ungewifsheit, wo die Zählung einzusetzen hat. Beginnt man mit dem Symbol des ersten Evangelisten, so haben wir die Reihenfolge z. B. im Mausoleum der Galla Placidia am Deckenmosaik (Garr. 229): Mensch, Stier, Löwe, Adler — in S. Gaudioso in Neapel, sechstes Jahrhundert, (Garr. 105): Mensch, Stier, Adler, Löwe. Auf einem Mailänder Diptychon des sechsten Jahrhunderts sind auf der einen Tafel Mensch und Stier, auf der andern Löwe und Adler angebracht.

So lernt man hieran, wie die Bildwerke des vierten bis sechsten Jahrhunderts in derselben Unsicherheit hinsichtlich der Reihenfolge der Evangelien stehen wie die Litteratur.

---

[1]) Theod. Zahn, Forschungen zur Geschichte d. neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Litteratur II. Erlangen 1883. S. 257 ff. Eine gründliche, wertvolle Untersuchung über die Symbole der vier Evangelisten.

VI.

Was versteht Paulus unter christlichem Glauben?

Eine Untersuchung der Formel *πίστις Χριστοῦ*.

Von D. **Johannes Haufsleiter,**
ord. Professor der Theologie in Greifswald.

§ 1. Einleitung.

Eine erneute Untersuchung der paulinischen Formel πίστις ιστοῦ „Glaube an Christus“ wird nahe gelegt durch die wankenden Erklärungen, die sich in weitverbreiteten und einsreichen Büchern befinden. „An Christus glauben (schreibt recht Ritschl in seinem Buch „Die christliche Lehre von der htfertigung und Versöhnung“ dritter Band, zweite Aufl. S. 550) den Sinn, dafs man in seinen Wohlthaten seine Gottheit ennt und aus diesem direkten Werturteil die affektvolle rzeugung schöpft, welche zugleich Vertrauen auf die Vernung ist, die man Christus verdankt, und in der man des gen Lebens und der Seligkeit gewifs ist .... Soweit der ube an Christus eine Erkenntnis von ihm einschliefst, wird elbe gerade den Wert seines Wirkens zu unserer Seligkeit stellen. Derselbe ist darauf zu bestimmen, dafs Christus, als Träger der vollkommenen Offenbarung Gottes, solidarisch dem Vater, in der Machtübung der Liebe und der Geduld r die Welt seine Gottheit als Mensch zur Seligkeit derer beart hat, die er zugleich als seine Gemeinde durch seinen Gesam vor dem Vater vertreten hat und vertritt. Hiedurch er das Vertrauen auf sich hervor, welches als individuelle ktvolle Überzeugung alle übrigen Motive des Lebens überet und sich unterordnet, indem es sich der in der Kirche gepflanzten Überlieferung von Christus bedient, und unter er Bedingung in den Zusammenhang aller an Christus Glauden sich einordnet.“ Das Einseitige und Mangelhafte dieser lärung, welche den Glauben wesentlich auf eine vertrauensle Beziehung zu dem geschichtlichen und geschichtlich fortkenden Versöhnungswerke Christi einschränkt, tritt zu Tage, n man folgende Sätze danebenstellt, die R. A. Lipsius in nem Kommentar zum Galaterbrief (Freiburg 1892, S. 32) —

freilich in specieller Erläuterung des paulinischen Glaubens begriffes — geschrieben hat: „Der Glaube ist im Sinne des Apo stels nicht blofs ein theoretisches Fürwahrhalten der beiden Heils thatsachen (des Todes und der Auferstehung Christi), auch nich blofs ein Vertrauen auf die göttliche Zurechnung der Heils wirkung des Todes und der Auferstehung Christi an die Gläu bigen, sondern — und nun geht Lipsius über Ritschl hinaus un tritt zu ihm in Gegensatz — zugleich ein mystisches Gemein schaftsband mit Christo, sofern die Gläubigen in und mit Christ der Welt, dem Gesetze und der Sünde gestorben und zu eine neuen Leben, das sich dereinst im himmlischen Verklärungs glanze vollenden wird, erweckt sind. Durch den Glauben werde sie ihm gleichsam [?] inkorporiert, so dafs er in ihnen lebt un sie in ihm leben (*Χριστὸς ἐν ἡμῖν* und *ἡμεῖς ἐν Χριστῷ*).“ E erhebt sich die Frage, ob Lipsius mit dieser volleren, die uni mystica einschliefsenden Erklärung im Rechte ist gegen Ritschl – und weiter, ob das hier so stark betonte Gemeinschaftsband mi dem erhöheten Christus schon in der paulinischen Formel *πίστι Χριστοῦ* irgendwie zum Ausdruck kommt. Mit letzterer Frag beschäftigt sich die vorliegende Untersuchung. Ich gehe aus vo der herkömmlichen Auffassung des Ausdrucks, welche *πίστι Χριστοῦ* gleichsetzt mit *πίστις εἰς Χριστόν*, während nach der Ergebnis der folgenden Untersuchung die Formel *πίστις Χριστο* in engster Verwandtschaft mit der Auflösung *πίστις ἐν Χριστ* steht. Die herrschende Auffassung scheint durch die Stelle Gal 2, 16 bewiesen zu sein: *καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσα-μεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ* d. h. doch wohl *ἐ πίστεως εἰς Χριστόν*. Ich entnehme für jetzt der Stelle nur s viel, dafs ohne Frage das *πιστεύειν* der *πίστις* vorausgeht ode dafs der Glaube das Glauben voraussetzt. So sind wir zuers darauf gewiesen, die Bedeutung des Ausdrucks *πιστεύειν εἰ Χριστόν* festzustellen.

§ 2. *πιστεύειν εἰς Χριστόν*, verglichen mit *βαπτί-ζειν εἰς Χριστόν*.

Die Verbindung von *πιστεύειν* mit *εἰς* ist eine Schöpfung de neutestamentlichen Sprachgebrauchs; die Septuaginta kennt de Gebrauch noch nicht. Die einzige Stelle, die man vergleiche könnte (Sir. 38, 31: *πάντες οὗτοι εἰς χεῖρας αὐτῶν ἐνεπίστευσα καὶ ἕκαστος ἐν τῷ ἔργῳ αὐτοῦ σοφίζεται*), zeigt eine ganz ander

Verwendung auf profanem Gebiet. Das Eigentümliche der neutestamentlichen Redeweise besteht darin, dafs der Ausdruck nur vom Glauben an Gott oder die persönliche Offenbarung Gottes gebraucht wird. Und hier wieder mit Unterschieden. Am engsten zieht der Apostel Paulus die Grenzen des Ausdrucks; er verwendet ihn lediglich für den Kernpunkt des christlichen Glaubens, für den Glauben an Christus Jesus, während er für den Glauben an Gott die Präposition ἐπί gebraucht (Röm. 4, 5 und 24). Dagegen kennt Petrus auch πιστοὶ εἰς θεόν (1. Petr. 1, 21), und Johannes fügt die Wendungen εἰς τὸ ὄνομα (Joh. 1, 12), εἰς τὸ φῶς (Joh. 12, 36), εἰς τὴν μαρτυρίαν (1. Joh. 5, 10) hinzu. Vgl. darüber meine Untersuchung „Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses“ (1893) S. 50 ff. Ich bleibe jetzt bei dem am engsten begrenzten paulinischen Sprachgebrauch stehen.

Schlatter hat in seinem soeben in zweiter Bearbeitung erschienenen grundlegenden Buch über den Glauben im Neuen Testament sich die Frage vorgelegt, warum der „aramaisierende“ Ausdruck πιστεύειν εἰς von Paulus für Christus ausgesondert worden sei, und giebt die Antwort: „Für Paulus ist Christus offenkundig nicht nur eine Darstellung und Versichtbarung des göttlichen Willens, sondern in vollem Sinn Person, weshalb er mit eigenem Handeln und Leiden, Lieben und Geben den Besitz der Gemeinde schafft und erhält. Daher ist auch das Glauben an ihn eine voll persönlich bestimmte Relation, welche in πιστεύειν εἰς (zu Christus hin glauben) einen ebenso deutlichen Ausdruck hat, wie das auf Gott gerichtete Glauben in πιστεύειν ἐπὶ θεόν oder θεῷ.“ (Der Glaube im Neuen Testament, Calw und Stuttgart 1896, S. 415). Aber warum gerade πιστεύειν εἰς? Eine bestimmtere Antwort auf die Frage erhalten wir durch Vergleichung mit einem Ausdruck, der bei Paulus in auffallender Wechselbeziehung zu πιστεύειν εἰς steht: das ist βαπτίζειν εἰς. Es genügt der Hinweis auf Gal. 3, 26 und 27, um das Verhältnis von Taufe und Glaube vorläufig zu bestimmen. Wenn nach V. 26 der Glaube, nach V. 27 die Taufe in die Gemeinschaft Christi versetzt, so zeigt das den zweiten Vers mit dem ersten verbindende γάρ, dafs beidemal ein und derselbe Vorgang gemeint ist, dessen subjektive Seite der Glaube, dessen objektive Seite die Taufe ist (vgl. Lipsius zu der Stelle).

Wir stellen zuerst den paulinischen Sprachgebrauch fest. Paulus gebraucht βαπτίζειν entweder absolut (1. Kor. 1, 14. 16

zweimal. 17) oder — gewöhnlich — in Verbindung mit εἰς. Für sich steht der eigentümliche Ausdruck 1. Kor. 15, 29: *οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν.* Das Merkwürdige ist nun, dafs in der Verbindung mit εἰς wie bei *πιστεύειν* Christus allein hervortritt. Das beweisen (vom ersten Korintherbrief zunächst abgesehen) die Stellen Gal. 3, 27: *εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε* und Röm. 6, 3: *ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν.*

Bei der Deutung des Ausdruckes hat man sich vor zwei Extremen zu hüten. Deifsmann (die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“ 1892, S. 82) hat zwar recht, wenn er in der Formel den technischen Ausdruck für den paulinischen Centralgedanken der *κοινωνία* mit Christus findet, redet dabei aber mifsverständlich von einem lokalen Gedanken in der paulinischen Christologie. Richtig erinnert Cremer (Wörterbuch 8. Aufl., S. 195) an Ausdrücke wie *ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου* (Mark. 1, 9), um zu beweisen, dafs in der Wendung *βαπτίζειν εἰς Χριστόν* die rein lokale Bedeutung der Präposition nicht geprefst werden dürfe. Andrerseits führt die Erklärung Godets und anderer, man tauche den Täufling ins Wasser im Hinblick auf (εἰς) den Namen Christi d. h. auf die neue Offenbarung Gottes, die sich in diesem Namen zusammenfasse (Kommentar zum Römerbrief, deutsch von Wunderlich, II, S. 11), zu einer unpaulinischen Abschwächung und Entleerung des Ausdrucks. Bei dieser Fassung könnte man dabei stehen bleiben, dafs durch die Taufe eine Beziehung zu dem historischen Jesus und seinem Erlösungswerk gesetzt wird. Und doch steht fest, dafs im Sinne des Apostels durch die Taufe eine persönliche Verbindung mit dem lebendigen, im Geiste gegenwärtigen Christus zustande kommt — eine Verbindung so inniger und realer Art, dafs nun Christus in dem Getauften lebt und der Getaufte in Christo. Der Beweis liegt in dem Satz Gal. 3, 27: So viele euer *εἰς Χριστόν* getauft wurden, die haben Christum angezogen. Der Exeget, mag er sich im übrigen zum Glauben des Paulus stellen wie er will, mufs als Ausleger urteilen, dafs hier von dem Apostel eine unio mystica zwischen Christus und dem Getauften gelehrt werde, die etwas ganz anderes ist als „affektvolle Überzeugung“ von der fortwirkenden und nun auf den eben Getauften bezogenen Macht des historischen Erlösungswerkes Jesu. Es wird von Paulus als Wirkung der Taufe eine „so vollständige geistige Vereinigung

mit Christus ausgesagt, dafs der Mensch gleichsam von ihm umschlossen und ein Wesen mit ihm wird.“ L. J. Rückert war als Exeget unbefangen genug, dies auszusprechen (Kommentar zum Galaterbrief 1833, S. 177).

Wer in der Taufe Christum angezogen hat, steht mit ihm in persönlicher Lebensgemeinschaft und bekommt dadurch teil an allem, was Christus durch sein Leiden, Sterben, Auferstehen, Sitzen zur Rechten Gottes für uns erworben hat und für uns besitzt. Christi Tod wird unser Tod, Christi Leben unser Leben. In Röm. 6, 3 wird durch den Ausdruck *εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν* (wir wurden in seinen Tod d. h. in die Gemein-chaft seines Todes getauft) nicht die Wirkung der Taufe in rem ganzen Umfang beschrieben, sondern die Seite hervor-ehoben und die Wirkung genannt, aus der sich das Gestorben-in für die Sünde ergiebt (vgl. V. 1 und 2). Auf die andere ite, die reale Mitbeteiligung am Leben Christi, kommt der postel hernach zu sprechen V. 5: Wenn wir zusammengewachsen nd mit der Gestalt seines Todes, so werden wir es auch mit iner Auferstehung sein — jetzt schon im Glauben und schliefslich Schauen, in der herrlichen Zukunft, die der wiederkommende ristus bringen wird.

Es ist schwer, den Vollsinn der Formel *βαπτίζειν εἰς Χρι-όν*, welche Joh. Jak. Rambach in seinem Tauflied so um-hreibt: „Ich bin in Christum eingesenkt, ich bin mit seinem eist beschenkt“, im Deutschen so auszudrücken, dafs schon rch die Übersetzung der Entleerung und Umdeutung des Aus-uckes ein Riegel vorgeschoben wäre. Die Übersetzung „auf ristus taufen“ ist viel zu unbestimmt. Es wird vorzuziehen in, den dem deutschen Sprachgefühl widerstrebenden, aber eben rum zum Nachdenken reizenden Ausdruck „in Christum taufen“ brauchen, umsomehr, als das Mifsverständnis einer lokalen usdeutung doch nicht im Ernst zu fürchten ist. „In Christum ufen“ heifst in die reale, persönliche Gemeinschaft mit dem bendigen Christus durch die Taufe versetzen. Ich halte es für nen Vorzug der neuen Agende für die evangelisch-lutherischen emeinden im russischen Reich, dafs dort auch die Taufformel örtlich wiedergegeben wird: „Ich taufe dich in den Namen des aters und des Sohnes und des heiligen Geistes.“ Es handelt ich bei der Taufe um die Setzung einer persönlichen Gemein-chaft mit Gott, und eben dies Moment kommt weder in der

hergebrachten Übersetzung „im Namen“ noch in der sonst vorgeschlagenen „auf den Namen“ zum Ausdruck.

Man darf, um dies Ergebnis anzufechten, sich nicht auf Stellen wie 1. Kor. 1, 13 oder 10, 2 berufen. Hier liegen Nachbildungen der ursprünglichen Formel mit entsprechend modifizierter Bedeutung vor. An der ersten Stelle fragt der Apostel solche, die sich in falscher Weise an seine Person hingen: Seid ihr etwa in den Namen des Paulus getauft? Indem der Täufer die Handlung vollzieht, welche den Heiden zum Christen macht, bindet er den Täufling nicht an sich, sondern an Christus. Es war heidnischer Irrwahn und eine Art von Menschenvergötterung, wenn korinthische Christen dem Diener, durch den sie zum Glauben gekommen waren (3, 5) huldigten, als wäre er der Herr. Die *κοινωνία* mit ihm, mit Christus Jesus unserm Herrn, hat die Taufe vermittelt (1, 9) — die Gemeinschaft mit ihm allein. Es giebt kein Taufen *εἰς τὸ ὄνομα Παύλου.* Wohl aber kann bei dem typischen, vorbildlichen Gepräge, das die Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes trägt, von dem Volke, das anfänglich gläubig der Führerschaft des Moses folgte, aber später abfiel und umkam in der Wüste, gesagt werden: Unsere Väter liefsen sich alle auf Moses taufen in der Wolke und im Meere (10, 2). Der Apostel beschreibt das, was Gottes Gnade an den Vätern gethan, mit deutlichem Hinweis auf die christliche Taufe und wählt darnach den Ausdruck. Aber nur bis zu einem gewissen Grade steht die Taufe *εἰς τὸν Μωϋσῆν* in Parallele mit der Taufe *εἰς Χριστόν,* wie auch die wunderbare Speise und der wunderbare Trank, mit dem das Volk auf der Wüstenwanderung gefristet wurde, zwar an das Abendmahl erinnert, aber inhaltlich sich nicht mit ihm deckt. Es wäre verkehrt, die Formel *βαπτίζειν εἰς Χριστόν* an der Nachbildung *βαπτίζειν εἰς τὸν Μωϋσῆν* zu orientieren, statt umgekehrt. Es ist in modifiziertem Sinn von einer Taufe auf Moses die Rede, sofern sich die Väter gläubig seiner Führerschaft hingaben und so beim Durchzug durchs Meer vom Tod zum Leben hindurchdrangen. Das Moment der persönlichen Lebenseinigung, das in der Formel *βαπτίζειν εἰς Χριστόν* liegt, bleibt hier selbstverständlich aufser Betracht.

Auch die letzte Stelle, die in Betracht kommt — 1. Kor. 12, 13 — spricht nicht gegen, sondern für die bisher vorgetragene Auffassung. Der Kontext sagt aus, dafs von Christus ein Gleiches gilt, wie von dem Leib und seinen Gliedern. Einheit des Leibes

und Vielheit der Glieder bestehen zusammen, ohne dafs erstere durch letztere aufgehoben würde. Das gilt zunächst vom physischen Leib, wie der Vergleichungssatz in V. 12 besagt: er ist einer, und er hat viele Glieder, ohne dafs doch diese Vielheit die Einheit des Leibes aufhöbe. Ebenso verhält es sich mit Christus, dem geistgesalbten, geistesmächtigen Herrn der Gemeinde, der durch seinen Geist die Gemeinde baut. Christus ist, sofern sein Wirken in der Gemeinde in Betracht kommt, einer, ein pneumatischer Leib, und er hat an dem Leibe viele Glieder. Man verwirrt die Vergleichung, wenn man die Eph. 5, 23 auftretende Vorstellung von Christus als dem Haupt der Gemeinde hier einträgt. Dann steht das Haupt dem Leib gegenüber, in unserm Zusammenhang aber zählt auch das Haupt (V. 21) als ein Gliedmafs des Leibes. Christus erscheint als ein vielgegliederter Leib; die An- und Eingliederung in ihn geschieht durch die Geistestaufe. Vgl. auch V. 27. Beachtet man diesen Zusammenhang, so kann man den Satz *ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν* nicht so verstehen, als bezeichne *εἰς* den Zweck, der durch die Taufe erreicht werde (Godet), oder als würden wir mit der Bestimmung getauft, dafs wir nun alle einen Leib ausmachen sollten. Der Ausdruck ist vielmehr an Gal. 3, 27 und Röm. 6, 3 zu orientieren. Da alle, die in Christum getauft sind, eins sind mit Christo, mahnt der Apostel die Korinther, dessen eingedenk zu sein, dafs sie alle mit einem Geist in einen Leib hinein (d. h. zur Gemeinschaft mit einem Leibe) getauft sind. Der eine Geist, der so mannigfache Begabungen austeilt, erscheint als das für alle gleiche Mittel, in die Verbindung mit Christus gebracht zu werden, dafs man ein Glied von ihm, ein Gliedmafs seines Leibes wird. Dadurch, durch die Einverleibung in Christus, wird eine Einheit der Getauften hergestellt, vor der (wie dann weiter ausgeführt wird) alle zuvor vorhandenen Unterschiede zurücktreten und verschwinden. Um so viel weniger darf die Mannigfaltigkeit der Geistesgaben an Stelle der alten Differenzen einen neuen trennenden Unterschied heraufführen. „Wir sind alle mit einem Geiste getränkt worden.“ Die Ausgiefsung des Geistes, welcher den Menschen wie ein reinigendes Bad überströmt (*ἐβαπτίσθημεν*), erscheint andrerseits als eine Tränkung mit dem Geist (*ἐποτίσθημεν*), sofern er in den Menschen eingeht und seine innerlich erregende und belebende Wirkung übt.

Nun sind alle paulinischen Stellen mit βαπτίζειν erläutert, und es ist leicht, die Anwendung auf πιστεύειν zu machen. „In Christum getauft werden“ und „in Christum glauben“ sind zwei zusammengehörige Ausdrücke, die einen und denselben Vorgang von verschiedenen Seiten aus beschreiben. Durch die Taufe wird die Gottesthat bezeichnet, die an dem Menschen geschieht. Der Täufling wird durch Begabung mit dem heiligen Geiste in die innigste Gemeinschaft mit Christus versetzt, so dafs nun im Geiste Christus in ihm lebt und er in Christo. Der subjektive Ausdruck dieser Gemeinschaft aber ist der Glaube, der, in seiner ganzen Fülle erst durch die Gottesthat der Taufe gezeitigt, nun Christi Person ergreift und festhält und in ihm sein Leben und Wesen hat. Als Paulus die Worte schrieb: „Auch wir sind in Christus Jesus gläubig geworden“ (Gal. 2, 16), dachte er nach Gal. 3, 27 an seine Taufe. Es beruht ja auch schon das Taufverlangen auf Glaube. Aber den nach der Taufe, nach der realen Geistesgemeinschaft mit Christus sich sehnenden Glauben nennt Paulus noch nicht πιστεύειν εἰς Χριστόν (im Unterschied von dem andersartigen Sprachgebrauch des Johannes-Evangeliums). Mit ἐπιστεύσαμεν wird auf einen ganz bestimmten Moment der Vergangenheit hingewiesen. Es ist der Zeitpunkt der Taufe, der Vereinigung mit Christus im Geist. Dann ist aber das πιστεῦσαι εἰς Χριστόν so voll zu nehmen wie βαπτίζειν εἰς Χριστόν. Wollen wir deutlich reden, so werden wir den Ausdruck „an Christus glauben“ vermeiden; er wehrt nicht der Entleerung, als sei damit nur eine Beziehung auf den historischen Jesus ausgedrückt. Unmifsverständlich ist der im Deutschen harte Ausdruck „in Christum glauben“; man mufs dabei an die reale Gemeinschaft denken, in welche der gläubige Getaufte mit dem lebendigen Christus, dem Spender des Geistes, tritt.

Ich komme zu dem selben Ergebnis, das Lipsius zu Gal. 2, 16 in die Worte gefafst hat: „Die nach ihrer subjektiv menschlichen Seite durch den Glauben vermittelte Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christo verwirklicht sich nach ihrer objektiv göttlichen Seite durch die Taufe auf seinen Tod, ohne dafs jedoch zwischen der Wirkung von Glaube und Taufe weiter geschieden werden könnte; vielmehr wird ein und derselbe Vorgang der mystischen Vereinigung mit Christo objektiv an die Taufe, subjektiv an den Glauben geknüpft.“ Dabei ist jedoch an zweierlei zu erinnern. Die Todes- und Lebensgemeinschaft mit

Christo ist keine abstrakte, unpersönliche Beziehung, sondern ergibt sich aus der realen Gemeinschaft mit der Person Christi. Der Gläubige ist Christo nicht nur „gleichsam“ inkorporiert, sondern ihm wirklich einverleibt. Wer Christum hat, geniefst damit, dafs er ihn hat, die Wirkung und Frucht seines Todes und Lebens. Zum andern geht, wie überall in der Offenbarung, so auch hier der objektive Faktor dem subjektiven Ergebnis voraus. Wie das Zeugnis von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus in dem nach der Vergebung der Sünden und nach Frieden mit Gott sich sehnenden Menschen den Glauben weckt und das Verlangen nach der vollen, von Christus an die Taufe geknüpften Gemeinschaft mit Christus hervorruft, so vollendet sich in dem durch die Taufe mit dem heiligen Geiste begabten Gläubigen der Glaube zum persönlichen Ergreifen des im Geiste sich selbst darbietenden Christus. Der bestimmende Einflufs des objektiven Faktors spiegelt sich im sprachlichen Ausdruck wieder. Die Formel *βαπτίζειν εἰς* hat den ungriechischen Ausdruck *πιστεύειν εἰς* nach sich gezogen. Erstere war in der Profangräcität vorbereitet; die lokale Bedeutung (in etwas eintauchen) übertrug sich auf die Bezeichnung des innigen Gemeinschaftsverhältnisses, in welches der Mensch durch die Taufe „in den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes“ mit Gott tritt, in dessen Namen er getauft wird.[1] Der Getaufte bejaht dieses Verhältnis durch den Glauben; der Ausdruck *πιστεύειν εἰς* beschränkt sich überall im Neuen Testament auf die selbe Sphäre, in der die Formel *βαπτίζειν εἰς* sich bewegt. Innerhalb dieser Sphäre kann sich der Ausdruck erweitern; so im Johannes-Evangelium, wo *πιστεύειν εἰς* zwar auch nur vom Glauben an die Offenbarung Gottes, aber bereits von den Glaubensansätzen und vorbereitenden Glaubensstufen gebraucht wird, die Jesu Wort- und Thatzeugnis hervorgerufen hat (vgl. 2, 11. 23 u. s. w.). In engerer Weise braucht Paulus die Formel. Er hebt bei der

1) Deifsmann (Bibelstudien, Marburg 1895, S. 145) vergleicht aus dem kleinasiatischen Sprachgebrauch eine inschriftliche Wendung „kaufen in den Namen Gottes (des Zeus) hinein“ = *εἰς τὸ τοῦ θεοῦ ὄνομα* und erklärt: „Wie die Inschrift von einem Kaufen redet, so dafs die betreffende Sache Gott gehört, so liegt auch z. B. den Ausdrücken taufen in den Namen des Herrn hinein und glauben in den Namen des Sohnes Gottes hinein die Vorstellung zu Grunde, dafs die Taufe oder der Glaube die Zugehörigkeit zu Gott oder dem Sohne Gottes konstituiert.“

Taufe den Kernpunkt hervor, und dies ist das *βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν*, das Anziehen Christi. Dem entsprechend redet er von *πιστεύειν εἰς Χριστόν* in dem Vollsinn, dafs es den Vollzug der innigsten Lebensgemeinschaft zwischen Christus und dem Getauften bedeutet. Christus lebt in dem Getauften durch den Geist, und der Getaufte lebt in Christus durch den Glauben.

§ 3. *πίστις ἐν Χριστῷ.*

Neben den verbalen Ausdruck *πιστεύειν εἰς Χριστόν* tritt in den paulinischen Briefen die substantivische Verbindung *πίστις ἐν Χριστῷ*. Die Ausdrücke sind ganz fest geprägt; Paulus vermeidet ebenso *πιστεύειν ἐν Χριστῷ*, wie andrerseits *πίστις εἰς Χριστόν* (vgl. über die einzige Ausnahmestelle Kol. 2, 5 weiter unten). Wenn das Glauben (*πιστεύειν*) oder genauer das Gläubiggewordensein (*πιστεῦσαι*) in der Taufe zum Ziele gekommen ist und Christum ergriffen hat, so ist damit der Glaube entstanden, der in Christo sein Leben und Wesen hat, in ihm gründet und in ihm ruht. Auf die Bewegung mit *εἰς* folgt die Ruhe mit *ἐν*; die „in Christum Glaubenden“ sind fortan „in Christo“ oder „im Herrn.“ Luther weist auf dies Verhältnis hin, wenn er im grofsen Kommentar zum Galaterbrief bemerkt: Fides christiana est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus, quo Christus apprehenditur, ita ut Christus sit obiectum fidei, immo non obiectum, sed ut sic dicam, in ipsa fide Christus adest (Erlanger Ausgabe, tom. I, p. 191). Der Glaube ruht in Christo, und Christus ist zugegen im Glauben: es ist ein Ineinander der innigsten Gemeinschaft.

Die Verbindung *πίστις ἐν Χριστῷ* ordnet sich als ein besonderer Fall der centralen paulinischen Formel *ἐν Χριστῷ εἶναι* unter, über welche Adolf Deifsmann gründliche und lehrreiche Untersuchungen angestellt hat (Marburg 1892). Er findet in der Formel den „eigentümlich paulinischen Ausdruck der denkbar innigsten Gemeinschaft des Christen mit dem lebendigen Christus“ (S. 98). Das ist ein ganz richtiges und völlig gesichertes Ergebnis. Dagegen ist die Vorstellung zu beanstanden, als sei das durch diese Formel bezeichnete Verhältnis des Christen zu Christus ein lokal aufzufassendes Sichbefinden in dem pneumatischen Christus. Paulus erläutert selbst den Ausdruck; mit *ἐν Χριστῷ εἶναι* wechselt einerseits *ἐν πνεύματι εἶναι*, andrerseits *ἐν τῇ πίστει εἶναι*. Vgl. z. B. 1. Kor. 1, 30 mit Röm. 8, 9 u. a. Die

Mahnung „stehet fest im Herrn“ (Phil. 4, 1; vgl. 1. Thess. 3, 8) erscheint auch in der Form „stehet fest im Glauben“ (1. Kor. 16, 13); vgl. dazu Phil. 1, 27. Die drei miteinander wechselnden Ausdrücke sind nun nicht Identifikationen; aber sie beleuchten und erklären einander. Der unsichtbare, zu Gott erhöhete Christus ist gegenwärtig im Geist. Im Geiste teilt er sich mit; wer den heiligen Geist hat, hat ihn. Das ist aber ein Haben des Glaubens, der das Unsichtbare als gegenwärtig und wirklich ergreift. Wir müssen dabei von allen sinnlichen Vorstellungen absehen; es ist irreführend, wenn Deiſsmann vom Verweilen in einem der Luft vergleichbaren Pneuma-Elemente redet (S. 98). Glauben ist eine Bestimmtheit des Willens oder des Herzens, wie die Schrift sagt (z. B. Röm. 10, 10); wenn wir von dieser Willensbestimmtheit sagen, daſs sie in Christo ruht oder in ihm ihren Ort hat (vgl. z. B. Schlatter a. a. O. S. 225 und 233), so ist das so real wie möglich, aber doch nur in uneigentlichem Sinn lokal zu verstehen. Aber das sehen wir, wie Glaube und Geist zusammengehören. Es ist auch hier „eine Gemeinschaft gesetzt, die sich in einem Zusammenwirken beider vollzieht. Damit bleibt die Relation des Glaubens zum Geist derjenigen zu Christo genau parallel“ (vgl. Schlatter a. a. O. S. 234). Das gilt auch insofern, als die Kraft und der Wert des Glaubens nicht in seiner menschlich-seelischen, des Wachstums bedürftigen Seite liegt, sondern im Geiste, der ihn wirkt, oder in Christus, der durch den Geist gegenwärtig ist. Auch „Unmündige“ in der Gemeinde sind als Gläubige in Christo (1. Kor. 3, 1).

Die entscheidenden Stellen dafür, daſs bei *πίστις* nicht wie bei *πιστεύειν* die Präposition *εἰς* sondern in Unterordnung unter die Formel *ἐν Χριστῷ εἶναι* die Präposition *ἐν* eintritt, sind Eph. 1, 15 und Kol. 1, 4: *ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ* (oder mit hinzugefügtem *Χριστῷ* codd. D*EFG oder in Christo Jesu Augustinus) *καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους* und *ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (oder *κυρίῳ* ℵ*A) *καὶ τὴν ἀγάπην* (*ἣν ἔχετε* om. B) *εἰς πάντας τοὺς ἁγίους*. Hier zeigt sich die Verbindung *πίστις ἐν Χριστῷ* so fest, daſs sie der naheliegenden Konformierung in *εἰς Χριστόν* widersteht. Die Liebe richtet sich a u f alle Heilige, aber der Glaube ruht i n Christo. Weizsäcker übersetzt (in der fünften Auflage des N. T.) mit merkwürdigem Schwanken Eph. 1, 15 Glauben a n den Herrn Jesus, dagegen Kol. 1, 4 Glauben i n Christus Jesus.

Nur die letztere Übersetzung giebt den paulinischen Gedankei genau wieder. Mit Recht macht Deifsmann geltend (S. 87) „Wenn πίστις ἐν Χριστῷ Glaube an Christus bedeutete, dan müfste πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι (1. Kor. 12, 9) Glaube a denselben Geist bedeuten, und das wird wohl niemand im Ernst behaupten. Umgekehrt, wenn πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματ Glaube in demselben Geiste bedeutet, dann ist absolut kei Grund ausfindig zu machen, weshalb πίστις ἐν Χριστῷ nicht auc Glaube in Christus heifsen soll." Der Schlufs ist richtig, un hieher gehört die Stelle Gal. 5, 6 (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ . . πίστι δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη) — dagegen nicht Gal. 3, 26, wo de Ausdruck ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ mit υἱοὶ θεοῦ ἐστέ zu verbinden ist – und die vier Stellen aus den Pastoralbriefen: 1. Tim. 1, 1 μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ und 3, 13 ἐ πίστει τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ — 2. Tim. 1, 13 ἐν πίστει καὶ ἀγάπ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ und 3, 15 διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Vgl. auch den Ausdruck πιστοὶ ἐν Χριστῷ Eph. 1, 1; Kol. 1, 2 u. ö

Eine richtige Ausnahme bestätigt die Regel. Eine solch findet sich Kol. 2. 5. An dieser einzigen Stelle innerhalb de paulinischen Briefe zeigt sich das Substantiv der Ruhe πίστι mit der bei dem Verbum πιστεύειν geläufigen Präposition εἰ verbunden: τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν. Die La teiner haben das ungebräuchliche εἰς beseitigt. So liest heut noch die Vulgata: firmamentum eius quae in Christo est fid vestrae. Augustin (ep. 149 und tractatus 98 in Joh.) übersetzt nicht στερέωμα sondern ὑστέρημα mit den Worten: id quod dee fidei vestrae in Christo (vgl. Sabatier z. d. St.). Allein εἰς i unzweifelhaft echt und leicht zu erklären. Das Begriffsmomen der Festigkeit, des Gewurzelt- und Gegründetseins in Christ (V. 7) ist herausgenommen und hat in τὸ στερέωμα besondere Ausdruck gefunden. Nun besitzt der so entlastete Begriff B weglichkeit genug, um wie πιστεύειν mit dem Ziele εἰς verbunde zu werden. Zugleich tritt damit der Gedanke an die Anfang zeit des Glaubens, an das Gläubiggewordensein der Kolosser i den Vordergrund, und der Apostel fährt fort: „Wie ihr nun au genommen habt Christus Jesus den Herrn, so wandelt in ihn gewurzelt und erbauet in ihm und immerfort befestigt durch de Glauben, wie ihr gelehret seid." Die reale Verbindung des Gläu bigen mit Christus, die Abhängigkeit des Glaubens von de Herrn, in dem und in dem allein er lebt und webt, könnte nich

stärker hervorgehoben sein. Es vergleicht sich in dieser Beziehung Eph. 1, 13: *ἐν ᾧ* (d. h. *ἐν τῷ Χριστῷ*) *καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ.* Das ist die Summe des paulinischen Evangeliums. Der, welcher das Wort der Wahrheit, die Heilsbotschaft gehört und Glauben an sie gewonnen hat, wurde in Christo versiegelt durch den heiligen Geist der Verheifsung. Es ist nach Gal. 3, 27 hier wie in der verwandten Stelle 2. Kor. 1, 22 an die Taufe gedacht, an welche als an einen einmaligen Akt der Vergangenheit der Aorist *ἐσφραγίσθητε* erinnert. Der *πιστεύσας εἰς Χριστόν* führt nun kraft des Geistes sein Leben des Glaubens *ἐν Χριστῷ.*

Der Vollständigkeit wegen führe ich anhangsweise die Stellen der Apostelgeschichte an, in denen zweimal bei der Wiedergabe paulinischer Reden und sonst noch einmal die unpaulinische Wendung *πίστις εἰς Χριστόν* begegnet. So in der Abschiedsrede an die ephesinischen Presbyter 20, 21: *διαμαρτυρόμενος Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν.* In dem Berichte von der Predigt des Paulus vor dem Prokurator Felix schreibt Lukas 24, 24: *ἤκουσεν αὐτοῦ περὶ τῆς εἰς Χριστὸν (Ἰησοῦν) πίστεως.* Endlich lesen wir in den Worten des Herrn zu Saulus vor Damaskus, wie sie Paulus in der Rede vor dem König Agrippa wiedergiebt 26, 18: *τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν . . πίστει τῇ εἰς ἐμέ.*

Merkwürdig ist, dafs es sich in allen drei Stellen um den werdenden Glauben, um den Eintritt in den Glaubensstand handelt. Hält man dies fest, so erscheint die Ausdrucksweise als dem paulinischen Sprachgebrauch nicht durchaus widerstreitend.

§ 4. *πίστις Χριστοῦ.*

Wir erreichen den langsam erstiegenen Höhepunkt dieser Abhandlung. Was heifst *πίστις Χριστοῦ?* Aus allem Bisherigen ergiebt sich, wie haltlos die Auffassung des Genetivs als Gen. objectivus und die übliche Auflösung in *πίστις εἰς Χριστόν* ist; sie hat durchaus keinen Anhaltspunkt im paulinischen Sprachgebrauch — auch nicht in der Stelle Gal. 2, 16, wo eben der Fortschritt von *πιστεῦσαι* zu *πίστις,* von der Bewegung zur Ruhe, vom Ergreifen zum Haben beachtet sein will. Man dürfte überhaupt die Vorliebe der Ausleger für den Gen. objectivus einer scharfen Kritik unterziehen. Theodor Zahn hat mit Recht die beliebten Übersetzungen „Evangelium von Christus (Gal. 1, 7

u. a.), Predigt von Christus (Röm. 16, 25), Zeugnis von Chri stus (1. Kor. 1, 6) oder gar Wort von Christus (Kol. 3, 16 und Lehre von Christus (2. Joh. 9)" umgestofsen und zurück gewiesen (Skizzen aus dem Leben der alten Kirche 1894, S. 290) die richtige Übersetzung von Mark. 1, 1: „Anfang der Heils botschaft Jesu Christi d. h. des von Jesus zuerst gepredigte Evangeliums" (vgl. 1, 14) ist für die ganze Beurteilung de zweiten Evangeliums von entscheidender Bedeutung. Wie vor sichtig man gerade im paulinischen Sprachgebrauch mit der An nahme des Gen. objectivus sein mufs, beweist deutlich die Ver bindung ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ in Stellen wie Röm. 5, 5 und ἡ ἀγάπ τοῦ Χριστοῦ Röm. 8, 35; 2. Kor. 5, 14; Eph. 3, 19; hier is überall von der Liebe Gottes und Christi, nicht von der Liebe z Gott und zu Christus die Rede (vgl. Cremers Wörterbuch, 8. Aufl. S. 17). Anders steht es bekanntlich im johanneischen Sprach gebrauch, „wo nicht nur unser Verhalten im Gemeinschaftsleben sondern auch wie im Alten Testament unser Verhalten zu Got und seiner Offenbarung in Christo als ἀγάπη bezeichnet wird."

Es ist exegetische Willkür, wenn man den ein einzigesma bei Paulus und zwar in einer wohlbegründeten Ausnahme vor kommenden Ausdruck πίστις εἰς Χριστόν (Kol. 2, 5) mafsgeben sein läfst für die Auffassung von πίστις Χριστοῦ. Man muf vielmehr von der Verbindung ausgehen, welche die tiefsten Wur zeln im ganzen paulinischen Sprachgebrauch hat: πίστις ἐ Χριστῷ, der in Christo ruhende Glaube. Ausdrücke wie ἐ πίστεως Χριστοῦ (Gal. 2, 16) oder ἐν πίστει τῇ τοῦ υἱοῦ το θεοῦ (Gal. 2, 20) oder διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ d. h. Χριστο Ἰησοῦ (Eph. 3, 12) sind auf ihren Zusammenhang und ihre Ver wandtschaft mit der Formel πίστις ἐν Χριστῷ zu untersuchen Auch wenn πίστις, vom Christen ausgesagt, für sich allein ode nur in Verbindung mit dem subjektiven Genetiv steht — un das ist die Regel bei Paulus —: immer hat man hinzuzudenke ἐν Χριστῷ. Denn das stellt er als das eigentümliche Merkmal de Christen hin, dafs er in Christo lebt, und das ist auch das unter scheidende Kennzeichen seines Glaubens.

Der Beweis wird dadurch vervollständigt und gegen jed Einrede geschützt, dafs sich nachweisen läfst, welch nahe Ver wandtschaft auch sonst in der paulinischen Redeweise zwische genetivischen Verbindungen und Präpositionalausdrücken mit ἐ besteht.

Ich beginne mit rein lokalen Beispielen. κίνδυνοι ποταμῶν (2. Kor. 11, 26) sind Gefahren auf Flüssen, wie hernach von κίνδυνοι ἐν θαλάσσῃ die Rede ist. (Winer, Grammatik 6. Aufl., S. 169, vergleicht dazu Heliod. 2, 4, 65 κίνδυνοι θαλασσῶν). Kol. 1, 20 ist αἷμα τοῦ σταυροῦ „Kreuzesblut" das am Kreuz vergossene Blut. In beiden Fällen findet ein leiser synonymer Unterschied statt. Der Genetiv betont, dafs die Gefahren von den Flüssen ausgehen, auf denen sie bestanden werden; dafs das Kreuz Urheber des an ihm vergossenen Blutes gewesen ist.

Ein anderes Beispiel bringt uns mitten in die Sache. Paulus rühmt von den Thessalonichern, dafs sie das Wort bei vieler Bedrängnis angenommen haben mit Freude heiligen Geistes (μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου 1. Thess. 1, 6). Anderwärts (Röm. 14, 17) schreibt er: Das Reich Gottes ist Freude im heiligen Geist (χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ). Der heilige Geist, welcher der Urheber der Freude ist, ist zugleich ihr Träger; sie ruht in ihm. Ist es nicht ebenso beim Verhältnis Christi zum Glauben?

In Kol. 2, 11 zerbrechen sich die Ausleger den Kopf, wie ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ zu übersetzen und zu erklären ist. „Durch die Beschneidung Christi — eine Beschneidung, welche von Christo stammt und zu ihm in Beziehung setzt" schreibt Wohlenberg in Zöcklers kurzgefafstem Kommentar; dagegen bestreitet v. Soden im Handkommentar, dafs Christus das aktive Subjekt der περιτομή sei; vielmehr sei er das Objekt, an welchem die Beschneidung vollzogen sei! Der Apostel hat den Ausdruck selbst erklärt in dem vorausgehenden Satz: ἐν ᾧ (= ἐν Χριστῷ) καὶ περιετμήθητε. Die Taufe, aufgefafst als eine nicht mit Händen gemachte Beschneidung, war ein einmaliger Akt, in welchem durch Beteiligung der Getauften am Begräbnisse Christi der Fleischesleib ausgezogen wurde. Aber dieser Akt hat einen bleibenden Zustand geschaffen: eine von Christus dauernd ausgehende Beschneidung, die in ihm ruht, wie sie erstmals bei dem grundlegenden Akt sich in ihm vollzog. Statt des schwerfälligen Ausdrucks ἐν τῇ περιτομῇ ἐν τῷ Χριστῷ tritt die Verkürzung τοῦ Χριστοῦ ein. „In Christo wurdet ihr aber auch mitauferweckt durch den Glauben der Wirksamkeit Gottes, der ihn von den Toten auferweckt hat." πίστις τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ ist, wie Wohlenberg richtig bemerkt, nicht Glaube an die Wirksamkeit Gottes (Weizsäcker u. a.), sondern der durch das Wirken des lebendigmachenden Gottes hervorgerufene und in diesem

Wirken stetig ruhende Glaube. Der Apostel erklärt selber diesem Sinn den Ausdruck Eph. 1, 19: Wir glauben vermi der Wirkung der Gewalt seiner Stärke, die er gewirkt hat dem Christus durch Auferweckung von den Toten u. s. w. bewährt sich an *πίστις τῆς ἐνεργείας* die Auslegung, die wir *πίστις Χριστοῦ* gefunden haben.

Eph. 3, 1 spricht der Apostel von sich *ἐγὼ Παῦλος ὁ σμιος τοῦ Χριστοῦ* und 4, 1 *ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ*. Den Gene erklärt Harlefs (Kommentar über den Epheserbrief 1858, S. 2 mit Winer als Gen. auctoris; Paulus ist einer, den Christus z Gefangenen gemacht hat. Christus erscheint als der, welc das Leiden auferlegt, und das ist die Freudigkeit solchen I dens. In *δέσμιος ἐν κυρίῳ* findet nun derselbe Ausleger ein w teres, über den ersten Ausdruck hinausführendes Moment. „D sagte Paulus: Christus hat mir die Ketten auferlegt, hier: trage die Ketten als Christ. In diesem Ausdruck liegt in gleic Weise, dafs er sie als fidele Christi membrum, wie dafs er in der Sache Christi und für dieselbe trage" (S. 337). . *δέσμιος ἐν κυρίῳ*, als einer, der für den Herrn alles dahingegel hat, dürfe und könne er die Leser ermahnen, folgert Harl weiter. Aber den Philemon ermahnt (*παρακαλῶ* wie Eph. 4, Paulus als *δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ* (Philem. V. 9 und V. Also mufs der Unterschied anderswo liegen. Mir scheint u gekehrt der genetivische Ausdruck der umfassendere zu se Wenn von Christus eine Wirkung ausgeht, so liegt es in Konsequenz des Gedankens, dafs er als der Lebendige hin der Wirkung stehen bleibt, sie trägt und hält, dafs also Wirkung in ihm ihren Bestand hat. Der „Gebundene Chris ist, sofern er ein Christ ist, immer auch ein „Gebundener Christo"; Christus ist nicht nur der Urheber, sondern auch kraftvolle Träger des Zustandes, den er hervorruft. So schlie das *δέσμιος Χριστοῦ* (vgl. auch 2. Tim. 1, 8) das *δέσμιος Χριστῷ* in sich, während bei letzterem Ausdruck nur der geg wärtige Zustand hervorgehoben wird, ohne dafs direkt auf des Ursprung hingewiesen würde. Bei solcher Fassung des Genet fällt Licht auf die viel besprochene Stelle Kol. 1, 24 *τὰ ὑστε ματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου*. Doch ka hier nicht näher darauf eingegangen werden.

Ein letztes Beispiel mag für jetzt genügen. Beim Apo findet sich mannigfacher Ersatz für das von ihm vermiedene W

Χριστιανός. Dazu gehört sowohl der Ausdruck *οἱ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ* (Gal. 5, 24) als auch die Verbindung *οἱ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Röm. 8, 1). Man mag beim ersten Anblick leicht beide Ausdrücke für identisch halten. Aber der zweite folgt aus dem ersten; er ist in ihn eingeschlossen.

Man übersetzt Gal. 5, 24 gewöhnlich: „Die, welche Christo Jesu angehören, kreuzigten das Fleisch samt den Leidenschaften und Lüsten.“ Näher liegt die Fassung des Genetivs zur Bezeichnung des Ursprungs, der Herkunft (vgl. den Genetiv *τοῦ θεοῦ* in 2. Kor. 4, 7); dazu paſst trefflich der Aorist *ἐσταύρωσαν*, der auf die Vergangenheit hinweist und das durch Taufe und Glauben vollzogene Faktum der Kreuzigung anzeigt. Die von Christo Jesu her sind, sind die, welche sich von ihm haben bestimmen lassen, in deren Leben er entscheidend eingetreten ist, die er in seine Gemeinschaft gezogen hat. Sie kreuzigten ihr Fleisch, als sie sich in Christum taufen lieſsen. Er ist der Urheber des Lebensstandes, des Seins der Gläubigen; aber nicht Urheber nur, sondern auch Träger des neuen Lebens, das in ihm ruht. Die von Christo her sind, sind zugleich in Christo und stehen somit durch des Geistes Kraft in einem Leben, das einen neuen Wandel ermöglicht. So schlieſst sich an Gal. 5, 24 V. 25 an, wie andrerseits Röm. 8, 1 von denen, die in Christo Jesu sind, die Aussage gilt, daſs das Gesetz des Geistes sie regiert.

Wir können die Summe ziehen und zu dem durch mannigfache Beispiele erläuterten Ausdruck *πίστις Χριστοῦ* zurückkehren. Die Gerechtigkeit, die Paulus suchte, als er in Christum gläubig wurde, flieſst nach Gal. 2, 16 her *ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου*. Das sind zwei einander genau entsprechende Aussagen, und hierin liegt die Probe der Erklärung. Es verhält sich mit *πίστις Χριστοῦ* genau so, nur in gegensätzlichem Sinn, wie mit *ἔργα νόμου*. Das Gesetz fordert und verursacht Werke, nichts als Werke. Wenn sich der Mensch auf den Weg der Werke begiebt, um Gerechtigkeit zu erlangen, so bleibt das Gesetz hinter den Werken stehen, und da es seine Forderung nicht erfüllt sieht, verurteilt es den Menschen um seiner Werke willen. Zum entgegengesetzten Ziel führt der Weg des Glaubens, *πίστις Χριστοῦ*. Christus wirkt den Glauben, indem er sich mitteilt im Wort von seinem Kreuz und seiner Auferstehung und seine Mitteilung in der Taufe steigert zur völligen Vereinigung mit dem Gläubigen, dem er seinen Geist giebt. Und

nun bleibt er wirksam hinter dem Glauben stehen, dessen rettende Kraft darin liegt, dafs der lebendige Christus wie sein Urheber, so sein Träger ist. Das heifst „Glaube Christi“: der von Christus gewirkte, in ihm ruhende Glaube.

In Gal. 2, 20 konnte Paulus schreiben: „Was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Sohne Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegeben.“ Das neue Leben des Apostels, das er in und trotz seinem Fleischesleibe führt, ist ein Leben in Christo, dem in die himmlische Herrlichkeit erhobenen Sohne Gottes, der auch jetzt noch zu der That der Liebe sich bekennt, die ihn auf die Erde und ans Kreuz getrieben hat. Dies Leben aber ist ein Leben des Glaubens, den der erhöhete Sohn Gottes wirkt und nährt, und so schreibt der Apostel statt *ζῶ ἐν τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ* den genaueren und vollständigeren Satz: *ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* Man zerstört den ganzen Zusammenhang mit V. 20 (Christus lebt in mir), wenn man die Worte in der herkömmlichen Weise übersetzt „im Glauben an den Sohn Gottes.“ Ich denke den Nachweis geliefert zu haben, dafs *πίστις Χριστοῦ* etwas viel Tieferes und Reicheres bedeutet.

§ 5. Ergebnisse.

Es gehört zu den wichtigsten Aufgaben der theologischen Forschung, genau festzustellen, was das Neue Testament unter Glauben versteht. Das gilt vor allem in der Gegenwart, in einer Zeit des Streites über die Fragen, was zur Form und was zum Inhalt, was zur Erscheinung und was zum Wesen des Evangeliums gehört; inwiefern der Glaube sich auf Heilsthatsachen stützt, und worin diese Heilsthatsachen bestehen. Wenn man unbefangen zusieht, machen sich in der Beantwortung dieser Fragen ebenso Verkürzungen und Entstellungen einer falschen Freiheit wie unevangelische Übertreibungen und Überspannungen der Gesetzlichkeit geltend, und so entsteht in weiten Kreisen so oder anders eine verhängnisvolle Trübung des Urteils, die nur bei ruhigem und demütigem Forschen in der Schrift wieder schwinden wird.

Die vorstehende Untersuchung hat sich mit der Frage beschäftigt, was der Heidenapostel unter Glauben versteht, und diese umfassende Frage, die im allgemeinen in Schlatters Buch vom Glauben eine tiefe und gründliche Beantwortung erfahren hat, von den Ausdrücken her beantwortet, die Paulus in be-

sonderer, ihm eigentümlicher Weise zur Glaubensbezeichnung verwendet. Ich fasse die Ergebnisse in ein paar Sätzen zusammen.

Das religiöse Leben, wie die Verkündigung des Apostels Paulus, ist durchaus christocentrisch bestimmt. Die neue, den Frieden der Rechtfertigung in sich schliefsende Glaubensstellung zu Gott ruht in Christo. Es giebt keine Gerechtigkeit, keinen Frieden mit Gott aufser und ohne Christus. Der Glaube, der Christum ergreift, gewinnt Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit. Aber was heifst das: Christum im Glauben ergreifen?

Christus ist dadurch unser Erlöser geworden, dafs er am Kreuze für uns gestorben und von Gott wieder erweckt ist. Kreuzestod und Auferstehung Christi — das sind die entscheidenden Heilsthatsachen. Aber man kann diese Thatsachen nicht von der Person des lebendigen Christus abtrennen und keine richtige Glaubensbeziehung zu ihnen gewinnen, wenn man nur vom historischen Jesus redet. Im Glauben findet ein Handeln von Person zu Person statt. Das Ziel ist, dafs Christus durch den Glauben Wohnung erhalte in den Herzen (Eph. 3, 17). Der lebendige Christus handelt mit uns, und so kommen wir zum Glauben.

Im Glauben vollzieht sich eine Einigung Christi mit dem Menschen — eine Einigung, die durch Sterben zum Leben führt. Auf diese Einigung hat es das vom heiligen Geist getragene apostolische Zeugnis abgesehen, das den Glaubensanfang begründet und das Verlangen nach der Taufe weckt. Indem der Gläubigwerdende die Predigt vom gekreuzigten und auferstandenen Christus bejaht, erlebt er den tiefsten und schmerzlichsten Selbstverzicht, die wahrste Reue, die völlige Drangabe des eigenen Werkes. Christus der Gekreuzigte tritt als der alleinige Retter vor das Auge; da verschwindet aller eigene Wert, da enthüllt sich die ganze Schuld, es öffnet sich der Blick in das unabwendbare Verderben. „Christus mufste für dich sterben.“ An dieser Glaubenserkenntnis stirbt der alte Mensch; er ist gerichtet.

Aber am Kreuze wird nicht nur das Gericht über uns um unsrer Sünde willen offenbar, sondern auch die Gnade und das Leben — die Möglichkeit, loszukommen von uns selbst, von der Schuld und von der Sünde. Der für uns Gestorbene lebt und teilt sich mit. Er führt uns in die Tiefe, damit er uns in die Höhe führen könne. Er zeigt uns nicht nur sein Sterben, son-

dern auch sein Leben. Aber es ist zu wenig gesagt, dafs er beides nur zeigt: er tritt selbst in uns hinein mit seinem Sterben und mit seinem Leben, damit wir unauflöslich mit beidem, weil mit ihm selbst, verbunden seien. Und das thut er erstmals und grundlegend für das ganze spätere Glaubensleben in der Taufe.

Die Zuversicht, die Paulus aus dem Tod und Leben Christi schöpft, ist ihm vermittelt durch die Taufe. In der Taufe ist Christus eins mit ihm geworden und er mit Christo; er hat Christus angezogen und den Geist empfangen. Der in Christum Getaufte hat den vollen Glauben in Christum. Es gilt, fortan in Christo zu bleiben, wie die Rebe am Weinstock. Die Gemeinschaft, die Paulus dem gläubigen Getauften mit Christus beilegt, deckt sich genau mit der Lebensverbindung, die in den johanneischen Abschiedsreden Jesu als das Ziel der Zukunft erscheint.

Hier öffnet sich für die theologische Arbeit eine neue Aufgabe. Ich schreibe dies unter dem Eindruck des Schlatter'schen Buches; was dort S. 228 Anm., S. 238 und 239 gesagt ist, mufs viel inniger aufeinander bezogen und miteinander verbunden werden. Es gilt wieder das volle Verständnis für die Taufe zu gewinnen, das Luther von Paulus gelernt hat, und die herrlichen Aussagen des Grofsen Katechismus über die Taufe (auch über die Kindertaufe) aufs neue theologisch zu begründen. Die Aufgabe ist höchst nötig, damit man ebenso der stumpfen Gleichgiltigkeit wehre, mit der heute viele ihre Taufe ansehen, wie dem methodistischen Drängen und Treiben zu dem gefühlsmäfsigen Ruck der Bekehrung. „Die Bufse ist nichts anders denn ein Wiedergang und Zutreten zur Taufe, dafs man das wiederholet und treibet, so man zuvor angefangen und doch davon gelassen hat.“ Rückkehr zur Taufe ist kein bequemes Ausruhkissen, sondern lebendige, kräftige, darum auch schmerzliche Glaubensbethätigung — ein tägliches Sterben und Neuwerden, immer erneute Bejahung der Vereinigung mit Christus, die erstmals und grundlegend in der Taufe vollzogen worden ist.

Neben der eben angedeuteten Aufgabe wird es vielen als ein unbedeutendes Problem erscheinen, das ich zum Schlufs noch nenne. Ich bin in dieser Abhandlung mit keiner Silbe auf die Besonderheit von Stellen wie Röm. 3, 22 und 26 eingegangen, aus der ich in meiner Schrift „Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube“ (1891) den Schlufs gezogen habe, dafs Paulus auch von einem

Hlauben Jesu rede. Es sind gegen diese Auslegung gewichtige Bedenken vorgetragen worden; aber ich kann nicht finden, dafs emand bis jetzt das Problem gelöst hätte. Warum unterscheidet 'aulus in der Stellung zwischen πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ und ίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ? Der Unterschied ist unleugbar und steht extkritisch fest; was bedeutet er? Und vollends — der Ausruck τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (Röm. 3, 26) tritt so völlig aus dem Rahmen des sonstigen paulinischen Sprachgebrauchs, dafs diese ınderung ihre bestimmten Gründe haben mufs; welche sind ies? Ich finde auf diese Fragen auch in dem trefflichen, offentlich bald ins Deutsche übersetzten Kommentar zum Römerrief von Sanday und Headlam (Edinburgh 1895) keine Antwort; nd wenn Alfred Seeberg in Dorpat in seiner anregenden Schrift Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung" (Leipzig 895, S. 191) den Genetiv Ἰησοῦ für den Gen. auctoris erklärt, o ist damit, falls die vorausstehenden Untersuchungen das Richtige getroffen haben, das Problem keineswegs gelöst. Denn ›ei dieser Fassung würde der Ausdruck die Formel πίστις ἐν Ιησοῦ in sich begreifen und einschliefsen; das ist aber anrkanntermafsen eine ganz unpaulinische Wendung zur Beeichnung des christlichen Glaubens, für den Paulus eben die Ausdrücke πίστις ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ und ähnliche geprägt hat. Es bleibt nichts übrig, als dafs die Untersuchung noch einmal in größerem Rahmen geführt wird; es sind noch andere Fragen nit dem genannten Problem zu verbinden.

Überblick.

Was versteht Paulus unter christlichem Glauben?

VII.

Zur Paulinischen Erwählungslehre.

Von Professor Lic. **Dalmer** in Greifswald.

Unzweifelhaft steht die Lehre von der göttlichen Erwählung bei dem Apostel Paulus im engsten Zusammenhange damit, dafs Paulus selbst seines Heiles gewifs war und dafs er eine solche Heilsgewifsheit auch in seinen Gemeinden erwecken und stärken wollte. Nichtsdestoweniger wird die Frage aufgeworfen werden müssen, ob die Behauptung, die Erwählten könnten nicht verloren gehen, sondern würden unbedingt der ewigen Errettung teilhaftig werden, der Meinung des Apostels entspricht. Diese Auffassung ist neuerdings wieder mit besonderem Nachdruck von Karl Müller (Die göttliche Zuvorersehung und Erwählung, Halle 1892) geltend gemacht. Müller geht davon aus, dafs nur dann die Erwählungslehre das erreiche, wozu sie im Zusammenhange der Paulinischen Verkündigung dienen solle, wenn sie in sich schliefse, dafs die Herrlichkeit des ewigen Lebens den Erwählten unverlierbar sicher sei. Denn wenn Paulus Röm. 8, 28 ff. den angefochtenen Gläubigen auf den in der Erwählung gegebenen unerschütterlichen Grund seines Heiles hinweise, so thue er das, um damit die persönliche Heilsgewifsheit fest zu fundamentieren; und das hätte er nicht erreicht, wenn bei der Erwählung doch noch die Möglichkeit des Verlorengehens bestehen bliebe. Gewifs ist das ein sehr zu beachtender Gesichtspunkt. Immer wieder weist ja Paulus seine Gemeinden hin auf die Treue des Gottes, der sie berufen hat und der sie deshalb auch in den Versuchungen nicht unterliegen lassen, sondern sie untadelig bewahren wird bis auf den Tag Jesu Christi, 1. Thess. 5, 24; 1. Kor. 1, 8 f.; 10, 13; Phil. 1, 6. Gott hat in der Berufung sein Werk an ihnen begonnen und es würde in Widerspruch stehen zu der Treue, die unveräufserlich zu dem Wesen Gottes gehört, wenn er von diesem Werk ablassen wollte; der treue Gott vollendet, was er begonnen hat. Und wenn nun doch die Berufung nichts anderes ist, als der Vollzug der Erwählung,

so versteht es sich von selbst, dafs Gottes Treue die Erwählten auch zur Vollendung führt, dafs er die, die er zuvorersehen hat, nicht blofs beruft und rechtfertigt, sondern auch verherrlicht. Damit scheint die These Müllers (a. a. O. S. 43) gerechtfertigt zu sein: „Das höchste Bekenntnis der Heilsgewifsheit soll nicht lauten: ich weifs, dafs Gott mich zum Ziele führen wird, wenn ich Treue halte — sondern in aller Schärfe: ich glaube, dafs die Herrlichkeit des ewigen Lebens mir unverlierbar sicher ist.“

Aber kann das wirklich die Meinung des Apostels gewesen sein? Wir erinnern uns zunächst an die vielfach sehr ernsten Mahnungen, die Paulus denselben Gemeinden giebt, für deren Berufung er Gott dankt, und denen gegenüber er die Zuversicht ausspricht, dafs Gott sie bewahren und ihnen das Erbe des ewigen Lebens geben werde. Würden nicht diese Mahnungen überflüssig sein, wenn den Erwählten doch in keinem Falle das Heil verloren gehen kann? Freilich dürfen wir daraus nicht zu weit gehende Schlüsse ziehen. Wir müssen auch bedenken, dafs Paulus die Mahnung: *μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε* damit begründet: *θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας.* Phil. 2, 12. 13. Vollbringt Gott alles, so scheint es ja auch zunächst unnötig zu sein, noch erst zu ermahnen; und doch entnimmt Paulus das Motiv zu seiner Ermahnung gerade aus der Erinnerung an die Allwirksamkeit Gottes; das kann also für ihn kein Widerspruch gewesen sein. Die Mahnung, die er den Philippern giebt, darf also nicht so verstanden werden, als fordere Paulus damit von ihnen ein Thun, welches zu dem von Gott gewirkten noch hinzukommen müfste; denn dann würde ja Gott nicht mehr der alles wirkende sein. Wenn Paulus Gott um solche Dinge bittet, von denen er weifs, dafs Gott nach seiner Treue sie schon von selbst thut (vgl. Phil. 1, 4 mit V. 6), so haben ja doch solche Bitten ihren Grund auch keineswegs in einem Zweifel daran, ob Gott auch wirklich seiner Treue gemäfs verfahren werde. Und ebenso dürfen wir auch aus den Mahnungen des Paulus an die Gläubigen nicht den Schlufs ziehen, als sei es ihm irgendwie zweifelhaft gewesen, ob auch Gottes Wirken genüge, um sie zu erretten. Der Gedanke, dafs irgend eine menschliche Leistung zu Gottes Wirken hinzukommen müsse, würde vielmehr mit der ganzen Heilslehre des Apostels im direktesten Widerspruche stehen.

Dennoch wird man sich dem Eindruck nicht verschliefsen können, dafs diese Mahnungen etwas Unnatürliches an sich haben würden, wenn Paulus gar nicht mit der Möglichkeit gerechnet hätte, dafs die, an welche er sie richtet, sich ihnen auch entziehen könnten. Wenn er den Philippern sagt, dafs Gott alles in ihnen wirke, und sie eben deshalb ermahnt, ihre Seligkeit zu schaffen, so kann er doch auch nicht der Meinung gewesen sein, dafs dies Wirken Gottes ein unwiderstehliches sei; er will ihnen vielmehr eben damit ihre Verantwortlichkeit zum Bewufstsein bringen, indem er sie daran erinnert, dafs es ihnen in Gottes Kraft möglich ist, seiner Mahnung nachzukommen. Gerade diese Begründung ist erst dann recht verständlich, wenn das Wirken Gottes in den Gläubigen die Möglichkeit nicht ausschliefst, dafs sie doch ihre Pflicht versäumen. Ganz ebenso ist es, wenn Paulus daraus, dafs Gott die Thessalonicher erwählt hat zur Errettung und sie berufen hat zur Erlangung der Herrlichkeit unseres Herrn Jesu Christi, die Mahnung herleitet: also stehet fest, 2. Thess. 2, 13—15. Wenn Paulus auch unmittelbar darauf wieder die Erwartung ausspricht, dafs Gott ihre Herzen ermuntern und stärken werde, so wendet er sich doch hier an die Thessalonicher, die er eben als Erwählte und Berufene bezeichnet hat, um sie zum Thun aufzurufen. Würde er das thun, wenn ihm zweifellos feststände, dafs das rechte Verhalten der Thessalonicher zu der Gnade Gottes auf Grund ihrer Erwählung gar nicht ausbleiben könne?

Paulus bleibt aber auch nicht bei den Mahnungen stehen; er weist seine Gemeinden auch ausdrücklich darauf hin, dafs sie nur dann die ewige Herrlichkeit erlangen können, wenn sie sich an das ihnen verkündete Wort halten. Mit derselben Bestimmtheit, mit der er ihnen versichert, dafs Gott sie bewahren und sie am Tage Christi untadelig hinstellen wird, sagt er ihnen auch, dafs sie nur dann untadelig sein werden, wenn sie im Glauben bleiben. 1. Kor. 15, 2; Kol. 1, 23. Ist das eine Bedingung, die in jedem Falle erfüllt werden wird? Das kann doch Paulus nicht gemeint haben; denn wozu sollte er von Dingen reden, die gar nicht vorkommen können? Wie sollte er dazu kommen, den Verstörern der Korinthischen Gemeinde mit einer so ernsten Warnung entgegenzutreten, wie er das 1. Kor. 3, 17 (*εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός*) thut, wenn ein solches Verderben des Tempels Gottes gar nicht möglich wäre?

Es wird auch niemand bestreiten, dafs ein Abfall vom Glauben möglich ist; davon spricht Paulus mit zu klaren Worten, davor warnt er zu ausdrücklich, als dafs das geleugnet werden könnte (vgl. Gal. 1, 6; 5, 4; 1. Kor. 10, 1—13; 2. Kor. 6, 1).

Steht aber dies fest, so mufs entweder anerkannt werden, dafs Erwählte noch wieder abfallen und verloren gehen können, oder man mufs innerhalb der Gemeinden unterscheiden zwischen Erwählten und solchen, die nicht erwählt sind, und alles, was Paulus über die Verleugnung des Glaubens sagt, nur auf die letzteren beziehen. Diesen zweiten Weg hat Müller ein geschlagen, indem er (S. 61) behauptet, Paulus halte die Erwählung des einzelnen für unwiderruflich; aber wenn er die Glieder einer Gemeinde als von Gott zuvorersehen bezeichne, so sei damit über die einzelnen kein abschliefsendes Urteil gefällt; innerhalb einer von Gott wirksam berufenen Gemeinde bleibe, unbeschadet des definitiven Charakters der göttlichen Ersehung, Raum für den Abfall; wenn nämlich Gemeindeglieder abfielen, so sei das ein Zeichen davon, dafs sie nicht zu den Erwählten gehörten und ihr Glaube nur Schein war. Das sei die notwendige Folgerung aus dem Erwählungsglauben des Paulus, die er selbst allerdings nicht ausgesprochen habe. Nun ist es ja freilich unzweifelhaft richtig, dafs nicht alles, was ein Mensch für Glauben hält, auch wirklich Glauben ist; wir sehen auch aus den Briefen des Apostels, dafs er in den Gemeinden einen Unterschied macht zwischen Bewährten und Unbewährten, wenn er die Korinther auffordert, sich zu prüfen, ob sie im Glauben stehen (2. Kor. 13, 5), und wenn er den Römern sagt: wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein (Röm. 8, 9). Ein solches Scheinchristentum kann also in der Gemeinde vorkommen. Aber das berechtigt doch nicht zu der Annahme, dafs Paulus bei den Warnungen vor Abfall, die er an seine Gemeinden richtete, nur an solche gedacht haben sollte, die sich nur einbildeten, erwählt zu sein. Diese verwickelt vielmehr in die allergröfsten Schwierigkeiten. Ist es nicht möglich, dafs ein Erwählter den Glauben verleugnet, dann können sich diese Warnungen nur an nicht-erwählte Glieder der Gemeinde wenden. Sollen sie dann aber überhaupt einen Sinn haben, so müssen wir voraussetzen, dafs auch für diese Nicht-erwählten oder doch für einen Teil von ihnen die Möglichkeit besteht, der ewigen Errettung teilhaftig zu werden — denn wenn das nicht der Fall

wäre, so würde ja jede Warnung völlig überflüssig sein — und wir kämen somit zu dem Satz, dafs nicht blofs die Erwählten errettet werden, sondern dafs auch andere, Nicht-erwählte, wenn sie am Glauben festhalten, das ewige Leben erlangen können. Aber das wäre noch nicht das einzige, was hierbei verwunderlich wäre. Denn wie steht es mit dem Glauben dieser Leute, die Paulus vor Abfall warnt? Wenn bei denen, die abfallen, der Glaube nur Schein war, so versteht man nicht, wie ihr Abfall mit solchen Ausdrücken bezeichnet werden kann, wie *ἀποστῆναι τῆς πίστεως*, *ἀρνεῖσθαι τὴν πίστιν*, *ἀποπλανᾶσθαι ἀπὸ τῆς πίστεως*, *περὶ τῆς πίστεως ἀστοχεῖν*; diese Ausdrücke finden sich allerdings nur im ersten Timotheusbrief (4, 1; 5, 8; 6, 10. 21), und es mufs daher dahingestellt bleiben, ob Paulus selbst sie gebraucht hat; aber wenn er an den vorhin schon angeführten Stellen 1. Kor. 15, 2 und Kol. 1, 23 das Festhalten des Glaubens als Bedingung der Errettung hinstellt, so setzt das doch auch voraus, dafs der Glaube preisgegeben werden kann. Wie soll das aber möglich sein bei solchen, die gar keinen wirklichen Glauben hatten? Mufs aber um deswillen zugegeben werden, dafs Paulus sich mit seinen Warnungen an Gläubige wendet, so ist auch der weitere Schlufs unabweisbar, dafs es sich um Erwählte handelt. Glauben kann doch niemand, der nicht von Gott wirksam berufen ist; und die Berufung ist Vollzug der Erwählung. Also nur Erwählte können Glauben haben; nur an Gläubige kann die Warnung gerichtet werden, vom Glauben nicht abzufallen; wo Paulus diese Warnung ausspricht, da redet er also zu Erwählten. Gäbe es für diese keine Möglichkeit, verloren zu gehen, so würde die Warnung des Apostels vor Abfall in den Wind geredet sein: die, welche nicht erwählt sind, können nicht abfallen, weil sie nie wirklich im Glauben gestanden haben; und die Erwählten könnten auch nicht abfallen, weil Gottes Gnade sie unter allen Umständen davor bewahren würde. Verständlich werden die Warnungen nur unter der Voraussetzung, dafs es möglich ist, dafs Erwählte die Gnade vergeblich empfangen haben.

Nötigt schon diese allgemeine Erwägung zu diesem Schlufs, so wird dies noch deutlicher, wenn wir einzelne Stellen ins Auge fassen, an denen Paulus seine Besorgnis vor drohendem Abfall ausspricht. Dafs Paulus thatsächlich um das Verlorengehen Erwählter sich Sorgen gemacht hat, zeigt eine Vergleichung von zwei Stellen des ersten Briefes an die Thessa-

lonicher. Am Anfang des Briefes 1, 4 versichert Paulus der Gemeinde, dafs er ihre Erwählung kenne, und doch sagt er 3, 5, er sei in Sorgen gewesen, dafs seine Arbeit an ihnen zerstört werden möchte. In verschiedener Weise hat man die hier ausgesprochene Befürchtung mit der Annahme in Einklang zu bringen gesucht, dafs die 1, 4 von den Thessalonichern ausgesagte ἐκλογή ihre Seligkeit unwiderruflich verbürge. Aber ein so feierliche Versicherung[1]) einer so grofsen Sache, wie die Erwählung ist, verträgt nicht die Auskunft, dafs bei der Unmöglichkeit untrüglichen Wissens ein zeitweiliger Zweifel leicht möglich war (Schmiedel); konnte Paulus nicht gewifs wissen, ob die Thessalonicher erwählt seien, dann durfte er es ihnen auch nicht so nachdrücklich versichern. Und ebensowenig entspricht dem Ernst der Sache die Annahme von P. W. Schmidt, dafs Paulus wohl früher Besorgnisse um die Thessalonicher gehabt habe, dafs diese aber durch den Bericht des Timotheus zerstreut seien und ihm dadurch ihre ewige Erwählung gewifs geworden sei. So leicht kann Paulus doch nicht eine Gewifsheit gewonnen haben, die dann jede weitere Sorge über den Erfolg seiner Arbeit in Thessalonich gegenstandslos gemacht hätte. Aufserdem giebt Paulus 1, 5 f. als Begründung dafür, dafs er die Erwählung der Thessalonicher kenne, ja auch gar nicht etwas an, was ihm erst durch Timotheus mitgeteilt ist, sondern nur das, was er selbst dort erlebt hat. Denn dafs die Thessalonicher bei der Aufnahme des Evangeliums trotz aller Anfechtungen, die sie erdulden mufsten, von einer durch den heiligen Geist gewirkten Freude erfüllt waren, hat Paulus selbst gesehen; und dafs er hier wirklich an diese erste Zeit denkt, wird auch durch das Folgende bestätigt, wo er noch im engsten Zusammenhang hiermit von ihrer Bekehrung von den Götzen zu dem wahren Gott redet. Denselben Schlufs, den Paulus jetzt bei der Abfassung des Briefes aus der Kraft und Freudigkeit seines Auftretens in Thessalonich und aus der Art, wie sie das Evangelium angenommen haben, zieht, den konnte er auch schon früher daraus ziehen, und er hat ihn gewifs auch schon daraus gezogen. Aber

---

[1]) Die Worte ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν würden bei der üblichen Verbindung mit μνημονεύοντες sehr nachschleppen und werden daher besser mit dem folgenden εἰδότες verbunden. Sie dienen dann dazu, die Gewifsheit des Apostels über die Erwählung der Thessalonicher auf das Nachdrücklichste zu betonen.

venn er auch wufste, dafs die Thessalonicher erwählt seien, so hat
r darum doch die Besorgnis nicht unterdrücken können, dafs durch
atanische Versuchung der Erfolg seiner Arbeit in Thessalonich
ernichtet werden könne. Und man kann dem auch nicht da-
lurch entgehen, dafs man diese Besorgnis nur auf die nicht
rwählten Glieder der Gemeinde bezieht; denn Paulus giebt nicht
lofs der Gemeinde im ganzen die Versicherung, dafs er ihre Er-
rählung kenne, sondern diese Versicherung mufs auf alle einzelnen
lieder der Gemeinde bezogen werden; denn 1, 2 sagt Paulus,
afs er Gott für sie alle danke, und das begründet er dann in
. 4 mit den Worten εἰδότες τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν, die in diesem
usammenhange also auch auf alle Gemeindeglieder bezogen
erden müssen.

Mit Bezug darauf, dafs Paulus die Galater des Abfalls an-
agt, macht Müller (S. 60) selbst darauf aufmerksam, dafs es
h um eine wirksam berufene und von Gott ersehene Gemeinde
ndle, und sucht dann hier in der oben angegebenen Weise die
nsequenz abzuweisen, dafs daraus hervorgehe, dafs Erwählte
s der Gnade fallen können. Der von ihm eingeschlagene
sweg ist hier aber ganz und gar nicht gangbar; denn Paulus
richt nicht blofs im allgemeinen die Befürchtung aus, dafs die
later abfallen möchten, sondern er wendet sich Gal. 3, 2 ff. an
mit der Frage, ob sie den heiligen Geist etwa auf Grund
setzlicher Werke empfangen haben, und klagt dann darüber,
fs der Empfang des Geistes ihnen nichts genützt hat, wenn
sich jetzt dem Gesetz unterwerfen wollen. Er zieht es
inen Augenblick in Zweifel, ob sie den heiligen Geist em-
ngen haben; das ist ihm im Gegenteil so gewifs, dafs er es
m Ausgangspunkt seiner Argumentation macht; die Galater
ssen, dafs sie den heiligen Geist empfangen haben, und er
ll sie daran erinnern, wie sie zu diesem Besitz gekommen
d. Und von eben diesen Menschen, die im Besitz des Geistes
d, fürchtet er, dafs sie von dem Evangelium abfallen; nur
f solche, die den Geist empfangen haben, kann sich ja die
age beziehen ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε; eben
n dem Geistesempfang sagt Paulus τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ; und
t dem εἴγε καὶ εἰκῇ deutet er darauf hin, dafs sie durch ihren
bfall dem ewigen Verderben verfallen. Hier kann gar kein
veifel daran sein, dafs Paulus die Besorgnis ausspricht, dafs
lche, die den heiligen Geist empfangen haben, doch noch ab-

fallen möchten. Er denkt nicht an solche, die es sich nur eingebildet haben, sie besäſsen den Geist, sondern ganz objektiv spricht er von ihrem Geistesbesitz; alles, was er sagt, hat zur Voraussetzung, daſs sie wirklich den heiligen Geist empfangen haben; nur so begreift sich die Klage des Apostels, nur so wird es verständlich, wie er 5, 4 sagen kann κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ, τῆς χάριτος ἐξεπέσατε. Von Christus getrennt werden kann nur einer, der mit ihm in Gemeinschaft gestanden hat; aus der Gnade fallen kann nur ein Mensch, der Gnade erfahren hat. Das setzt Paulus also bei den Galatern voraus, deren Abfall er fürchtet. Hier handelt es sich nicht um den Verlust eines eingebildeten, sondern eines wirklichen Heilsbesitzes. Und somit wird auch zugestanden werden müssen, daſs Paulus hier Erwählte vor Abfall warnt, nicht Menschen, die sich nur einbilden, sie wären erwählt, ohne es in Wirklichkeit zu sein. Denn seinen heiligen Geist verleiht Gott nicht zum Schein; den Geist Gottes empfängt niemand, dem sich nicht Gottes erwählende Liebe zugewendet hat; denn der Geist ist das Unterpfand des ewigen Lebens. Geistesbesitz und Erwähltsein kann nicht von einander getrennt werden (vgl. Müller S. 44). Auſserdem bezeichnet Paulus aber die Galater eben da, wo er von ihnen sagt, sie wollten sich wieder zu den schwachen und armen Weltelementen zurückwenden, und wo er die Befürchtung ausspricht, er habe vergeblich an ihnen gearbeitet, ausdrücklich als von Gott ersehene (γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ 4, 9). Demgegenüber scheint es mir nicht bestritten werden zu können, daſs Paulus in der That die Besorgnis gehegt hat, daſs auch Erwählte noch verloren gehen können.

Was sich hieraus unmittelbar ergiebt, das wird auch durch andere Stellen der Briefe des Apostels bestätigt. Die Korinther mahnt Paulus 1. Kor. 10, 1—13, daſs sie sich das Geschick der Israeliten in der Wüste, die alle den Auszug aus Ägypten und die damit zusammenhängenden Gnadenwunder Gottes erlebt hatten und von denen doch nachher die meisten durch Gottes Zorn dahingerafft wurden, zur Warnung dienen lassen sollen. Schon an und für sich ergiebt sich daraus, daſs nicht alle, die Gottes Gnade erfahren haben, damit vor der Gefahr geschützt sind, verloren zu gehen. Besonders bemerkenswert ist nun aber, daſs sich an diese Warnungen unmittelbar das Wort anschlieſst πιστὸς ὁ θεός, ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε κτλ.

cht im geringsten macht der Apostel hier bemerkbar, dafs er t dieser Versicherung sich an andere Glieder der Gemeinde nde, als mit den vorhergehenden Warnungen. Denselben uten, die er so ernstlich warnt: wer da meint zu stehen, sehe , dafs er nicht falle, sagt er doch auch wieder, dafs ihnen rch Gottes Treue ein glücklicher Ausgang aller Versuchungen rbürgt sei. Diese Treue Gottes gilt also nicht blofs einzelnen meindegliedern, die er vor andern sich erwählt hat, sondern en, die überhaupt seine Gnade erfahren haben; keiner in der meinde braucht sich zu fürchten, dafs Gott ihm eine Ver- hung schicken werde, die er nicht in der Kraft Gottes über- hen könnte. Aber trotz dieser bewahrenden Treue Gottes t Paulus es doch nicht für überflüssig, die noch zu warnen, er denen doch Gott schon mit solcher Treue wacht. Wenden sich, wie die Israeliten in der Wüste, von Gott ab, so können doch in der Versuchung zu Fall kommen. So sehen wir also r, dafs Gottes Treue nicht unter allen Umständen ihr Ziel eicht.

Dafs der Empfang der Gnade Gottes vergeblich sein kann, dafs er also nicht zu dem Ziel der Errettung führt, ergiebt h auch aus der Mahnung 2. Kor. 6, 1: *παρακαλοῦμεν μὴ εἰς* *ὸν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δέξασθαι ὑμᾶς.* Und auch Röm. 11, 22 gt, dafs der Christ, der im Glauben steht und die Güte Gottes ährt, seinen Heilsbesitz wieder verlieren kann, wenn er sich ht an Gottes Güte hält. Will man der Konsequenz entgehen, fs Erwählte verloren gehen können, so müfste man annehmen, fs sich das, was Paulus hier sagt, nur auf eingebildeten auben und eingebildete Gnadenerfahrung bezöge; dafs aber mit die Meinung des Apostels nicht getroffen wäre, bedarf ines Beweises.

Auch ein weiterer Punkt ist nicht zu übersehen. Wenn der ilsbesitz den Erwählten unbedingt sicher sein sollte, so müfste ulus auch der Meinung gewesen sein, dafs der heilige Geist den Gläubigen mit unwiderstehlicher Macht wirksam sei. Das aber keineswegs der Fall. Paulus bezeichnet wohl den Geist s das Unterpfand der Errettung (2. Kor. 1, 22; 5, 5; Eph. 14; vgl. Röm. 8, 23; Eph. 4, 30) und sagt Röm. 8, 11, dafs ott um des Geistes willen,[1]) der in den Gläubigen wohnt, sie

[1]) Zusammenhang und Bezeugung sprechen für die Lesart *διὰ τὸ ἐνοικοῦν* *τοῦ πνεῦμα* vgl. Weifs.

durch die Auferweckung ihres sterblichen Leibes zur Herrlichkeit führen wird. Aber nicht unter allen Umständen kommt es dazu, dafs dies von Gott gewollte und durch die Geistesverleihung dem Menschen in Aussicht gestellte Ziel erreicht wird. Vielmehr kann sich auch der, welcher den Geist empfangen hat, doch noch dem Wirken des Geistes entziehen. Gerade im Anschlufs an die zuletzt erwähnte Stelle sagt Paulus: wenn ihr nach dem Fleisch lebet, so werdet ihr sterben; wenn ihr aber durch den Geist die Geschäfte des Leibes tötet, so werdet ihr leben (Röm. 8, 13). Also für die, denen Paulus in Aussicht stellt, dafs Gott um des Geistes willen auch ihre Leiber auferwecken wird, besteht doch die Gefahr, dafs sie schliefslich dem Tode anheimfallen, wenn sie nämlich, trotzdem ihnen der Geist gegeben ist, doch noch weiter nach dem Fleisch leben. Nur wenn sie sich von dem Geist treiben lassen, kommen sie zum Leben; thun sie das nicht, so kann ihnen auch der Geistesempfang nichts nützen. Ebenso erhellt ja auch aus der vorhin besprochenen Stelle Gal. 3, 2 ff., dafs das Wirken des Geistes in einem Menschen erfolglos bleiben kann. Wenn Paulus 1. Thess. 4, 8 sagt: *ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ, ἀλλὰ τὸν θεὸν τὸν καὶ διδόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς*, so ergiebt sich auch daraus, dafs auch solche, die den heiligen Geist von Gott empfangen, doch durch Mifsachtung seines Willens seinem Gericht verfallen können (vgl. V. 6). Und die Korinther, denen Paulus 1. Kor. 6, 19 sagt, dafs ihr Leib ein Tempel des heiligen Geistes sei, den sie von Gott empfangen haben, mufs er anklagen, dafs sie wieder in solche Sünden fallen, von denen sie durch den Geist gereinigt sind, und die sie nun in Gefahr bringen, das Erbe des Gottesreiches zu verlieren (vgl. 6, 8—11). Auch Eph. 4, 30 mufs daran gedacht werden, dafs durch unsere Sünden uns die Hoffnung auf die Erlösung verloren gehen kann dadurch, dafs der von uns durch sie betrübte heilige Geist uns verläfst. Demnach mufs es möglich sein, dafs auch solche, die den Geist empfangen haben — und das sind doch Erwählte — schliefslich doch noch um das Erbe kommen, als dessen Unterpfand ihnen der Geist gegeben war.

Endlich ist auch das Urteil zu berücksichtigen, das der Apostel Paulus über sich selbst ausgesprochen hat. Niemand wird daran zweifeln, dafs Paulus seiner eigenen Erwählung gewifs gewesen ist — wir brauchen uns nur an die Stelle Gal.

1, 15 zu erinnern, wo er sagt, dafs Gott ihn von Mutterleibe an ausgesondert und ihn dann durch seine Gnade berufen habe — aber erst am Ende seines Lebens, als er bereits den Tod vor Augen sieht, spricht er es mit Bestimmtheit aus, dafs Gott ihm den Kranz der Gerechtigkeit geben werde 2. Tim. 4, 8;[1]) in seinen früheren Briefen finden wir keine derartige Äufserung, vielmehr sagt Paulus Phil. 3, 12, er habe es noch nicht ergriffen und sei noch nicht vollendet, er jage ihm aber nach, ob er es ergreifen möchte, nachdem er von Jesu Christo ergriffen sei, und 1. Kor. 9, 27 stellt er als Zweck der Zucht, die er an sich übt, hin, er wolle selbst nicht unbewährt werden. Würden sich solche Worte mit dem Bewufstsein, von Gott erwählt zu sein, vertragen, wenn damit die ewige Errettung unwiderruflich gewifs gegeben wäre? Allerdings würde auch eine solche Gewifsheit den Ernst des sittlichen Strebens keineswegs aufheben, sondern nur dazu treiben, aber man sollte doch meinen, dafs Paulus sich anders ausgedrückt haben würde, wenn sein Erwählungsglaube so geartet gewesen wäre. Hätte er Phil. 3, 12 etwa gesagt *διώκω ἵνα καταλάβω* und 1. Kor. 9, 27 *ἵνα δόκιμος γένωμαι,* so würde sich das ja mit der Gewifsheit einer unverlierbaren Erwählung vertragen. Wenn er aber an der einen Stelle in einem Fragesatz von dem Erreichen des Zieles redet und an der andern den Gedanken negativ wendet, so ist das doch nur dann verständlich, wenn er es für möglich hielt, dafs er unbewährt erfunden werde und ihm das Kleinod verloren gehe.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, dafs nach der Meinung des Apostels Paulus durch die Erwählung die Möglichkeit des Verlorengehens nicht ausgeschlossen ist. Die Warnungen vor Abfall vom Glauben gelten nicht den Namenchristen in den Gemeinden, sondern sie richten sich an die, welche im Glauben stehen, da ja doch nur in Bezug auf Glaubende die Besorgnis entstehen kann, dafs sie den Glauben verleugnen möchten. Paulus sieht also bei diesen Warnungen nicht von den Erwählten ab, sondern er läfst vielmehr die unberücksichtigt, die sich nur einbilden, Glauben zu haben. Und ebenso zieht er auch da, wo er die Gemeinden im ganzen als erwählt bezeichnet, nicht in Betracht, dafs einzelne in ihnen sein können, die den Geist Christi nicht

[1]) Wenn auch der Brief in seiner vorliegenden Gestalt schwerlich von Paulus geschrieben sein kann, so scheint mir doch der hier angeführte Vers direkt von dem Apostel herzurühren.

haben. Wo er nicht besondere Veranlassung hat, davon zu reden, dafs es auch in der Gemeinde solche geben kann, die innerlich nicht zu ihr gehören, da betrachtet er alle Gemeindeglieder als Gläubige und eben darum auch als Erwählte. Er konnte das thun, weil er voraussetzen konnte, dafs weitaus die meisten Glieder der von ihm gegründeten Gemeinden nicht blofs äufserlich sich zu Christus bekannten, sondern ihm auch wirklich im Glauben anhingen. Es sind also dieselben Leute, nämlich im wesentlichen alle Gemeindeglieder, die Paulus als Erwählte ansieht und die er dabei doch auf das ernstlichste mahnt und warnt, damit sie nicht den Glauben verleugnen und aus der Gnade fallen.

Wie steht es nun aber mit Röm. 8, 28 ff.? Tritt uns hier nicht doch eine Heilsgewifsheit entgegen, bei der jeder Gedanke an ein Verlieren des Heils ausgeschlossen ist? So würde die Darlegung des Apostels an dieser Stelle allerdings aufzufassen sein, wenn hier die Heilsgewifsheit dem Zweifel gegenüber behauptet werden sollte, ob wir imstande seien, den Glauben an Gott festzuhalten. In diesem Falle würde freilich aus dem, was Paulus hier sagt, abzunehmen sein, dafs der Erwählte den Glauben nicht verlieren kann, sondern durch die Liebe Christi auch in allen Anfechtungen so bewahrt wird, dafs er stets die Verbindung mit Gott aufrecht erhalten kann. Redete Paulus zu Leuten, denen die Ungewifsheit, ob es ihnen gelingen würde, Treue zu halten, zur Anfechtung geworden war, dann würde Müller allerdings recht haben, wenn er sagt, es wäre grausam, solches Ausharren hier einfach als selbstverständliche Bedingung der Bewahrung vorauszusetzen (a. a. O. S. 22).

Aber es ist auch nicht gerechtfertigt, anzunehmen, dafs Paulus hier solche Zweifel im Auge hat. Müller schliefst dies aus dem Zusammenhange von V. 28 mit den beiden vorhergehenden Versen. In diesen sage Paulus, dafs der Geist uns, die wir selbst zu schwach seien, um das Heil zu erringen, in der Anfechtung bewahre; im Anschlufs daran soll dann V. 28 den Sinn haben, dafs diese Geisteswirkung denen, die sie gemacht haben, die Bürgschaft dafür biete, dafs Gott ihnen in allen Stücken ein Helfer zum Heil sei. Allerdings spricht Paulus in V. 26 davon, dafs der Geist unserer Schwachheit zu Hilfe kommt; die Anfechtungen lassen uns nicht zur Klarheit darüber kommen, was wir beten sollen; da tritt dann der Geist für uns ein

nd betet für uns in Seufzern, deren Bedeutung uns selbst nicht zum
lewufstsein kommt und die wir darum auch nicht in Worte fassen
önnen. Solche Unklarheit in schwierigen Lebenslagen über das,
'as dem Willen Gottes entspricht, ist aber doch nicht ohne weiteres
s Glaubensschwäche anzusehen; auch wo ein Mensch in un-
etrübter Gemeinschaft mit Gott steht, kann er in solche Lagen
ommen, wo er nicht einen Schritt weit vor sich sieht und sich
ind der Führung Gottes überlassen mufs; und wenn dann der
eist mit unaussprechlichen Seufzern für uns eintritt, darf dies
ch nicht als eine Bewahrung bezeichnet werden, die einem im
auben wankenden und deshalb angefochtenen Menschen zu teil
rd. Diese Verse sollen aber auch überhaupt nicht eine Ant-
ort auf die Frage sein, ob wir in der Anfechtung die Ver-
ıdung mit Gott aufrecht erhalten können. Sie stehen vielmehr
rallel (vgl. ὡσαύτως) mit V. 19—22 und V. 23—25 und dienen
enso wie diese zur Begründung für den in V. 18 aus-
sprochenen Gedanken, dafs der gegenwärtige Zustand, der
r die Christen Leiden mit sich bringt, nur ein vorübergehender
. Dafs auf diese Gegenwart eine herrliche Zukunft folgen
rd, ist zu ersehen aus der Sehnsucht nach Erlösung, die
rch die ganze der Vergänglichkeit unterworfene Welt hin-
rchgeht; darauf weist auch unser eigenes Verlangen nach der
·lösung unseres Leibes hin; und das ergiebt sich endlich auch
raus, dafs dann, wenn die Not uns das Erkennen des gött-
hen Willens unmöglich macht, Gottes Geist selbst mit Seufzern
r uns eintritt; dies Seufzen des Geistes ist auch ein Zeichen
für, dafs in der Gegenwart noch eine Spannung besteht
rischen dem Geistesbesitz und dem äufseren Leidensstande der
ıristen und dafs dieser darum einmal einem Zustand weichen
ufs, der jenem adäquat ist. Diesem ganzen Abschnitt (V. 18—27)
ıd nicht blofs den beiden letzten Versen desselben tritt dann
V. 28 die Versicherung zur Seite, dafs Gott denen, die ihn
eben, in allen Dingen zum Guten hilft.[1]) Das Leiden, das die
ıristen jetzt tragen müssen, währt nicht blofs kurze Zeit, um
ınn ewiger Herrlichkeit Platz zu machen, sondern es kann
ıch jetzt ihnen nicht schaden, weil Gott auch daraus ihnen
utes zu bereiten weifs.

---

[1]) Die Lesart συνεργεῖ ὁ θεός ist als die schwierigere für ursprünglich zu
alten; vgl. Weifs.

Ist dies der Zusammenhang, in welchem V. 28 mit dem vorhergehenden steht, dann haben wir aber auch gar keinen Grund anzunehmen, dafs Paulus hier die, von denen er redet, deshalb als *ἀγαπῶντες τὸν θεόν* bezeichne, weil er an solche denke, die in ihrem Glauben angefochten sind, und die er nun auf das einzige hinweisen wolle, woran sie noch erkennen können, dafs sie Gottes Liebe erfahren haben, den sehnsüchtigen Zug ihres Herzens zu Gott (so Müller S. 45). Denn der Ausdruck an sich kann nicht darauf führen. Dafs Paulus hier nicht vom Glauben, sondern von der Liebe zu Gott redet, hat seinen Grund darin, dafs er hier auf die *πρόγνωσις* zu sprechen kommen will; wen Gott erkennt, dem wendet er damit seine Liebe zu, und Gottes Liebe ruft dann in dem von ihr Umfafsten wiederum Liebe zu Gott hervor; wo diese in einem Menschen ist, da kann sie nur darauf zurückgeführt werden, dafs Gott ihn zuvorersehen, d. h. ihn von Ewigkeit her geliebt hat.[1]) Das gilt aber nicht blofs von den angefochtenen, sondern von allen Christen; auch aus dieser Bezeichnung ist also nicht zu entnehmen, dafs Paulus hier von solchen redet, die um die Bewahrung des Glaubens in Sorgen sind.

Und mit dieser Besorgnis hat nun auch das, was Paulus hier von denen, die Gott lieben, sagt, nichts zu thun. Es handelt sich hier vielmehr um die Frage, ob die Gnade Gottes, die wir in der Berufung erfahren haben, uns auch erhalten bleibt. Daran kann das Leiden irre machen. Von Natur sehen wir Leiden als etwas an, was uns Schaden bringt; wir sehen daher darin nicht ein Zeichen der Liebe Gottes, sondern wir sind geneigt, es als eine Äufserung göttlichen Zornes zu betrachten, wenn er uns Leiden schickt. So darf aber der Christ die Leiden, die ihn treffen, nicht ansehen. Mag es auch scheinen, als wollte uns das Leiden vernichten, Gott hilft doch in allem, was uns begegnet, dazu, dafs es uns zum Guten dient; er ist es, der das, was uns böse erscheint, so wendet, dafs es zu unserem Heil beitragen mufs. Dessen ist Paulus gewifs, weil die Christen die nach Gottes Vorsatz berufenen sind. Die Berufung ist ein Glied in einer Kette von Gnadenerweisungen Gottes, die alle auf dem Vorsatz Gottes ruhen, diejenigen, die er zuvorersehen hat, dem Bilde Christi gleichgestaltet zu machen. Wer Gott lieb hat, der weifs auch, dafs

[1]) Vgl. Cremer s. v. *προγινώσκειν* und Müller S. 81—99.

liese Liebe nicht aus ihm stammt, sondern dafs sie in ihm ladurch hervorgerufen ist, dafs er Gottes Liebe erfahren hat.)as ist darin geschehen, dafs Gott ihn durch sein Wort berufen at. Die Berufung, die den Menschen in die Gemeinschaft mit ott hineinzieht, ist ein Zeichen davon, dafs Gott ihn liebt; ottes Liebe aber ist ewige Liebe; wem er in der Zeit seine iebe erweist, dem hat er schon von Ewigkeit her seine Liebe ugewendet, und den liebt er auch in Ewigkeit. Der Christ, der ı seiner Berufung Gottes Liebe erfahren hat, soll wissen, dafs iese Liebe nicht vergänglich ist; er soll und darf sich darauf erlassen, dafs Gott ihm die Gnade, die er ihm einmal erzeigt at, nicht wieder entzieht, sondern ihm immer gnädig bleibt. aran darf ihn auch kein Leiden irre machen; Gott hat in ihm as Werk seiner Gnade begonnen und will es darum auch zu nde führen, und er kann und wird darum auch das, wovon ir Schaden fürchten, zum Guten wenden.

Können wir aber dessen gewifs sein, dafs Gott uns lieb at, so kann nichts unser Heil beeinträchtigen. Jede Anklage egen die Erwählten Gottes würde vergeblich sein, weil Gott ie rechtfertigt; eine Verdammung ist unmöglich, weil Christus ür sie eintritt. Er hat uns in seinem Tode seine Liebe eriesen, und er ist aus dem Tode wieder erweckt und sitzt zur echten Gottes; darum ist uns sein Beistand unter allen Umtänden gewifs. Seine Liebe zu uns ist nicht gehemmt, wenn Ienschen auf uns eindringen und uns verderben wollen; er ist ıächtiger als sie, so dafs uns niemand aus seiner Hand reifsen ann; und seine Liebe ist das höchste Gut, darum werden wir, uch wenn uns alles andere genommen wird, doch nicht zu chanden; seine Liebe hilft uns alles überwinden, so dafs wir vohl allenthalben bedrängt, aber doch nicht erdrückt, geängstet ıber doch nicht verzagt, verfolgt und doch nicht verlassen, ıiedergeworfen und doch nicht vernichtet werden (2. Kor. 4, 8 f.). Jnd so wenig irgend ein Leiden dieser Zeit uns die Liebe Christi rauben kann, so wenig auch der Tod und alle Anechtungen, die uns etwa noch von überirdischen Mächten treffen önnen. Denn alles, was auf unser Verderben sinnen kann, ist loch immer nur etwas Kreatürliches, Gott Untergeordnetes, in Christo aber ist die Liebe Gottes erschienen. Wir vermöchten uns gegen alle jene Mächte nicht zu schützen, aber Christus vermag es; kein Mensch und kein Teufel kann ihn hindern, uns

seine Liebe zu erweisen, und nichts vermag uns also die Seligkeit zu rauben, die wir im Besitz der Liebe Christi haben.

Ist aber so alles, was Paulus hier sagt, eine Antwort auf den Zweifel daran, ob uns Gottes Liebe auch im Leiden und im Tode erhalten bleibt, dann ist es auch nicht zu verwundern, dafs er hier nicht darauf hinweist, dafs diese Liebe uns dann nicht erretten kann, wenn wir uns nicht gläubig und vertrauensvoll an sie halten. Das hätte er wohl dann thun müssen, wenn er hier die Heilsgewifsheit des Christen hätte beschreiben wollen. Aber er giebt hier ja keine theologischen Auseinandersetzungen, sondern er will mit dem, was er sagt, in den römischen Christen den Glauben an die Liebe Gottes und die Freudigkeit im Leiden stärken. Er spricht zu Christen, die wissen, dafs sie berufen sind, und darin Gottes Gnade erfahren haben, und er will sie dessen vergewissern, dafs die Erfahrung der Gnade, die ihnen zu teil geworden ist, es ihnen verbürgt, dafs ihnen Gottes Gnade auch für immer gilt, auch dann, wenn es scheint, als habe er sein Angesicht vor ihnen verborgen. Dazu stellt er ihnen vor Augen, dafs die Liebe Gottes nicht wandelbar ist, sondern von Ewigkeit zu Ewigkeit währt, dafs sie das von ihr begonnene Werk bis zum Ende durchführt, und dafs auch alle gottfeindlichen Mächte ihr Werk nicht zu hindern vermögen. Dabei versteht es sich aber von selbst, dafs diese Liebe Gottes von uns im Glauben ergriffen werden mufs; anders können wir ihrer ja nicht froh werden. Was der Apostel hier sagt, gilt allen denen, die durch ihre Berufung Glieder der Gemeinde sind; er denkt auch hier nicht an solche, denen das ewige Leben unverlierbar sicher ist, sondern die, zu denen er redet, sind dieselben Leute, denen er vorher gesagt hat, dafs sie sterben müssen, wenn sie nach dem Fleisch leben 8, 13. Dabei ist es aber doch ganz natürlich, dafs er hier nicht davon spricht, dafs die, welche nicht glauben, trotz aller Liebesmacht Gottes doch verloren gehen. Er will eben unser Auge allein auf Gott richten; nur im Blick auf Gott, d. h. aber eben im Glauben, können wir unseres Heiles für jetzt und für die Zukunft gewifs werden. Und gerade, wenn Paulus schildert, dafs die Liebe Gottes das sichere Fundament unseres Heiles ist, so ist das ja das stärkste Glaubensmotiv; damit macht er uns Mut, unser Vertrauen ganz auf sie zu setzen, und hilft uns so die Anfechtung überwinden. Jeder Blick auf uns selbst bringt die Gefahr des Zweifels mit sich. Darum weist

aulus die Christen, die er erst als die Gott liebenden be- ichnet, und damit als solche, die im Stande der Gnade stehen, eich auf die Gottesthat hin, der sie ihren Heilsbesitz ver- nken. Sollen wir unseres Heils gewifs werden, so müssen wir n aller subjektiven Erfahrung absehen und unser Auge allein f den Gott lenken, der uns berufen und uns darin seine Liebe wiesen hat. Aber auch in der Berufung ist noch ein sub- tives Moment, an das sich der Zweifel hängen könnte; darum ht Paulus noch weiter zurück und weist den, dem das Leiden Liebe Gottes ungewifs macht, auf die That Gottes hin, mit r er uns allen seine Liebe bewiesen hat. Kommt uns im iden die bange Frage, ob uns auch Gottes Liebe gilt, oder ll uns unsere Sünde daran irre machen, dafs Gott uns lieben nne, dann ist das Kreuz Christi der Ort, an dem wir dessen wifs werden können, dafs Gott uns dennoch lieb hat. Daraus, fs er seinen Sohn für uns alle dahingegeben hat, auch für die, von Leiden und Zweifeln bedrängt werden, kann jeder für h die Zuversicht gewinnen, dafs Gottes Liebe auch ihm gilt d dafs in dieser grofsen Gabe Gottes auch alles beschlossen , dessen er bedarf. Um solchen Glauben zu wecken, redet ulus hier von der Unwandelbarkeit und Allmacht der Liebe ttes, ebenso wie er sonst seinen Gemeinden die Treue des ttes preist, der die, die er berufen hat, bis zum Ende wahrt. Hier wie dort will er damit alle ungläubigen, zwei- nden Gedanken niederschlagen und uns zu freudigem Erfassen r Gnade Gottes ermuntern. Halten wir uns an die Liebe und eue Gottes, so haben wir darin Heilsgewifsheit; versagen wir aber den Glauben, so bleibt sie zwar ebenso grofs und chtig, aber wir bleiben im Dunkel und Unheil.

Es kann nun leicht der Anschein entstehen, als wäre bei eser Auffassung das Heil des einzelnen nicht in Gottes Wahl, ndern in seinem Glauben begründet. Das würde aber ganz d gar nicht der Lehre des Apostels Paulus entsprechen. Die wählungslehre des Paulus ist vielmehr ein Ausdruck dafür, fs diejenigen, welche das Heil erlangt haben, dies lediglich r Gnade Gottes verdanken; Paulus führt damit gerade das eil der einzelnen Gläubigen auf Gottes ewigen Ratschlufs zurück. s Objekt der Erwählung ist nicht die Gemeinde im ganzen zusehen, sie geht vielmehr gerade auf die einzelnen Gläubigen; nn der Korrelatbegriff zu ἐκλέγεσθαι ist καλεῖν; die Erwählung

kommt zum Vollzuge in der Berufung, und diese macht eben den einzelnen zum Glied der Gemeinde. Die Erwählung darf aber auch nicht dahin ausgedehnt werden, als ob sie sich auf alle einzelnen Menschen bezöge; das Moment der Auswahl, der Bevorzugung des Erwählten vor andern gehört notwendig zu dem Begriff der Erwählung. Paulus hat nicht von allen Menschen gesagt, dafs sie erwählt seien, sondern nur von denen, die zur Gemeinde Christi gehörten. Dafs die Christen in Thessalonich erwählt seien, schliefst er daraus, dafs das Wort Gottes in ihnen wirksam geworden ist (1. Thess. 1, 4—6). Aus der geschichtlich vorliegenden Thatsache der Berufung eines Menschen folgert Paulus seine Erwählung (Röm. 8, 28 f.). Die Erwählung darf nicht mit dem göttlichen Heilsratschlufs, der die ganze Welt umfafst, identifiziert werden, sondern sie bezieht sich auf die geschichtliche Durchführung desselben. Gott hat ja beschlossen, seinen Heilsratschlufs im Lauf der Geschichte auszuführen, und auf diesen heilsgeschichtlichen Entwicklungsgang bezieht sich die Erwählung. Damit, dafs Gott seinen Heilswillen in der Geschichte zum Vollzuge bringt, ist aber notwendig eine Einschränkung gegeben. Denn infolgedessen sind die Mittel zu seiner Durchführung auch geschichtlich bedingt und damit in ihrer Wirkung beschränkt. Damit, dafs die Verwirklichung des göttlichen Heilsratschlusses in der Geschichte erfolgt, hängt es notwendig zusammen, dafs Gott sich zuerst einem bestimmten Volk, Israel, geoffenbart hat und zu diesem Volk in geschichtliche Beziehung getreten ist. Damit hat er dies Volk vor allen andern bevorzugt, es aus der Zahl der andern herausgenommen und zu seinem Eigentum erwählt. Und die geschichtliche Entwicklung bringt es dann weiter mit sich, dafs in diesem Volk zu einer bestimmten von Gott vorher ersehenen Zeit Christus erschienen und dadurch zuerst diesem Volk kund geworden ist, und dafs dann durch den Mund derer, die im Lauf seines irdischen Lebens und durch seine weitere Offenbarung in der Geschichte mit ihm in Beziehung getreten sind, die Verkündigung von ihm weiter verbreitet ist. Aber das Wort seiner Apostel konnte nicht alle Menschen erreichen, nur allmählich kann die Verkündigung von ihm sich in der Welt verbreiten; Gottes Wille, dafs allen Menschen in dem Worte von Christus das Heil dargereicht werde, kann in der Geschichte nur nach und nach verwirklicht werden. Darin ist es begründet, dafs es zu einer

Auswahl unter den Menschen kommt; die einen erlangen durch die Verkündigung des Evangeliums das Heil, den andern bleibt das Evangelium unbekannt, ihnen wird Gott nicht offenbar, und somit können sie auch das Heil, das er in Christo bereitet hat, nicht erlangen. Bei dieser Bevorzugung eines Volkes vor dem andern und eines Menschen vor dem andern kann ja nun gar nicht die Rede davon sein, dafs sie irgendwie in den Betreffenden selbst ihren Grund hätte, sie ist vielmehr einzig und allein in der göttlichen Leitung der Geschichte begründet. Gott hat es gefügt, dafs das Wort seiner Boten zu denen gekommen ist, die jetzt zu der Gemeinde Christi gehören, und er hat ihnen auch das Herz aufgethan, dafs sie das Wort der Apostel angenommen haben als Gottes Wort (vgl. 1. Thess. 2, 13); denn der Glaube ist nicht jedermanns Ding (2. Thess. 3, 2). Jeder Christ verdankt seinen Heilsbestand nicht sich selbst, sondern der erwählenden Gnade Gottes. Erwählende Gnade ist der Grund seines Heiles; denn damit, dafs er der Gemeinde Christi angehört, hat er ja vor allen nicht dazu Berufenen den unendlichen Vorzug, mit dem lebendigen Gott in geschichtlicher Beziehung zu stehen. Und nur Gnade ist es, der er das verdankt; nicht in ihm selbst hat das seinen Grund, sondern nur in Gott; denn das ist der Grundsatz, den Gott überall befolgt, wo er eine Wahl trifft unter den Menschen: *οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος* Röm. 9, 11. Dabei waltet aber nicht planlose Willkür, sondern diese Wahl Gottes steht in Zusammenhang mit der göttlichen Leitung der Geschichte; in Christus ist das Heil in der Geschichte verwirklicht, und diejenigen, welche im Lauf der Geschichte zu Christus in Beziehung treten dadurch, dafs ihnen sein Wort verkündet wird und in ihnen seine Heilswirkung übt, die sind von Gott erwählt. Wenn Paulus von der Erwählung der einzigen Gläubigen redet, so denkt er an einen ewigen Ratschlufs Gottes, durch dessen Ausführung sie das Heil erlangen, aber Gottes Heilswille ist auf die einzelnen doch immer nur im Zusammenhange der geschichtlichen Durchführung seines allgemeinen Heilsratschlusses durch die Ausbreitung der Heilsgemeinde gerichtet.

Aber nicht blofs die Begründung des Heilsstandes ruht allein auf der Gnade Gottes, sondern auch die Bewahrung des Heilsbesitzes ist ganz und gar Gottes Werk. Gott ist es, der in uns das Wollen und Vollbringen wirkt (Phil. 2, 13); er hat

uns nicht nur in Christo geschaffen, damit wir gute Werke thun sollen, sondern er hat selbst auch diese guten Werke zuvorbereitet, damit wir in ihnen wandeln sollen (Eph. 2, 10); das Wort Gottes ist es, das in den Glaubenden wirksam ist (1. Thess. 2, 13). Überall, wo Paulus sich über das innere Wachstum einer Gemeinde freut, da spricht er Gott seinen Dank dafür aus (1. Thess. 1, 2; 3, 9; 2. Thess. 1, 3; 1. Kor. 1, 4; Phil. 1, 3), und ebenso richtet er an Gott die Bitte, dafs er die Gemeinden stärken möge, und er erwartet von Gott, dafs er in seiner Treue die Gläubigen untadelig bewahren werde bis zum Tage Christi, so dafs sie das Ziel erreichen, zu dem er sie berufen hat (1. Thess. 3, 12 f.; 5, 23 f.; 2. Thess. 2, 16 f.; 3, 3; 1. Kor. 1, 8 f.; 10, 13; 2. Kor. 13, 7. 9; Röm. 15, 5. 13; Phil. 1, 6). Auch das, was Paulus Röm. 8, 28 ff. sagt, ist nur daraus zu verstehen, dafs Gott alles in den Gläubigen wirkt. Paulus hätte nicht so reden können, wie er es hier thut, wenn der Mensch irgend etwas mitwirken müfste zur Erlangung seines Heiles. Gott beruft, rechtfertigt, verherrlicht; eine Gnadenthat Gottes reiht sich an die andere, da ist kein Raum dafür, dafs wir noch etwas dazu thun müssen, um errettet zu werden. Das ist ja überhaupt Kern und Stern der Paulinischen Heilsverkündigung, dafs unser Heil ganz allein in Gott gegründet ist; ebenso wie unsere Rechtfertigung, so ist auch unsere Heiligung allein Gottes Werk, und nirgends bedarf Gottes Wirken noch einer Ergänzung durch menschliche Leistung. Aus unserer Kraft vermögen wir nichts zu thun; nur Gottes Geist vermag in uns zu wirken, was vor ihm bestehen kann. Jeder Gedanke daran, dafs wir mit unserm Thun etwas zu unserer Errettung beitragen müfsten, fällt unter das Gericht des Wortes Gal. 2, 18: *εἰ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω.*

Wenn es nun aber nach dem oben Dargelegten doch möglich ist, dafs solche Menschen verloren gehen, in denen Gott in der Berufung sein Werk begonnen hat, so kann das nur so verstanden werden, dafs wir allerdings positiv nichts dazu mitwirken können, dafs wir das Heil erlangen, dafs wir aber imstande dazu sind, der Gnade Gottes zu widerstreben und uns der Wirksamkeit seines Geistes zu entziehen. Alles Gute ist Gottes Gabe und Gottes Wirkung; wir vermögen nichts dazu zu thun; nur das Böse, nur die Zerstörung des Werkes, das Gott in uns hat, ist in unsere Hand gegeben. Fragen wir aber weiter, wie es möglich ist, dafs Gottes Werk vernichtet wird,

dafs das, was er sich vorgenommen hat und was er durchführen will, dann durch uns vereitelt wird, so stehen wir vor einem Geheimnis. Aber die Thatsache dürfen wir darum doch nicht estreiten. Auch Müller sieht sich genötigt, zuzugestehen, dafs ı vielen Menschen der Energismus Gottes wegen des Unlaubens unwirksam bleibt, und dafs hier ein vollkommen Unegreifliches, ein Widervernünftiges vorliegt, und er macht mit Recht geltend, dafs man nur dann allen Aussagen des Apostels rirklich gerecht werden könne, wenn man diese Thatsache anrkenne (a. a. O. S. 53). Was Müller hier von dem Unglauben berhaupt sagt, das mufs auch auf den Abfall vom Glauben anewendet werden. Unbegreiflich ist es freilich, dafs Gottes 'reue nicht in jedem Falle das Werk zur Vollendung bringt, as sie in einem Menschen durch die Berufung begonnen hat, ber das berechtigt uns nicht dazu, die Thatsache wegzuleugnen, afs es möglich ist, den Glauben zu verleugnen und dadurch das Heil zu verlieren, oder sie durch die Behauptung wegzuschaffen, 'aulus sage nur von solchen, die sich eingebildet hätten, im Glauben zu stehen, dafs sie den Glauben verleugnet hätten, eine Behauptung, die doch einen noch viel handgreiflicheren Widerpruch in sich schliefst.

Dafs Paulus selbst sich auch dessen bewufst gewesen ist, hiermit vor einer unbegreiflichen Thatsache zu stehen, können wir übrigens auch aus einigen Andeutungen seiner Briefe sehen. Dafs die Galater sich geneigt zeigen, den Weg des Glaubens zu verlassen, erscheint ihm als etwas so Unerklärliches, dafs er sie fragt, wer sie denn bezaubert habe (Gal. 3, 1). Wo er den Thessalonichern sagen will, dafs er in Besorgnis um sie gewesen sei, sie möchten vom Glauben abfallen, da bezeichnet er dies als eine Versuchung des Satans (1. Thess. 3, 5), und 2. Kor. 11, 3 stellt er die Verführung, welche den Korinthern droht, in Parallele mit dem Betrug der Schlange, durch den Eva zu der ersten Sünde verleitet wurde. Den Abfall vom Glauben führt er ebenso auf satanische Wirkung zurück, wie die Unempfänglichkeit gegen das Evangelium (2. Kor. 4, 4). Es ist ja unbegreiflich, dafs Gottes Ratschlufs, bestimmte einzelne Menschen zum ewigen Heile zu führen, in seiner Ausführung soll aufgehalten und vereitelt werden können. Aber es ist das doch auch nicht unbegreiflicher, als das, dafs die Gehorsamsthat Christi, die ebenso für alle Menschen zur Rechtfertigung dient, wie Adams Sünde für alle Verurteilung zur Folge gehabt hat, doch nicht allen zu gute kommt, so dafs doch

nicht alle in ihm gerecht und des ewigen Lebens teilhaftig werden. Und beides ist doch auch wieder nur eine Konsequenz davon, daſs in der Welt, die doch in ihrem ganzen Bestande nur durch Gottes Willen existiert, doch die dem Willen Gottes direkt widersprechende Sünde vorhanden ist. Wenn aber dies doch für jedes Denken etwas völlig Unbegreifliches ist und doch als Thatsache anerkannt werden muſs, so dürfen wir auch nicht bestreiten, daſs solche Menschen, die Gott von Ewigkeit her sich zu seinem Eigentum erkoren hat, doch durch ihre Schuld verloren gehen können, so widerspruchsvoll uns das auch scheinen mag.

Steht es so, dann kann es allerdings eine solche Heilsgewiſsheit nicht geben, die das ewige Heil unverlierbar sicher zu besitzen meinen dürfte. Aber Heilsgewiſsheit giebt es darum doch: Gottes Liebe hört nicht auf, Gottes Gnade weicht nicht von uns; auf sie dürfen wir in jedem Augenblick unser Vertrauen setzen, auch wenn uns alles andere schwankend und unsicher wird, und darin können wir immer wieder unserer Errettung gewiſs werden. Was uns das Recht dazu giebt, ist im letzten Grunde nicht irgend eine Erfahrung der Gnade Gottes, die wir gemacht haben, sondern vielmehr der groſse Beweis der Liebe Gottes, den er uns damit gegeben, daſs er seinen Sohn für uns alle dahingegeben hat. Im Blick auf diese objektive Liebesthat Gottes können wir alle Zweifel überwinden. Wäre der angefochtene Christ darauf angewiesen, die Gewiſsheit der Liebe Gottes zu ihm durch den Schluſs wiederzugewinnen, daſs das sehnsüchtige Verlangen seines Herzens nach Gott nur durch Gottes Liebe zu ihm geweckt sein könne, so würde eine solche Gewiſsheit immer wieder durch den Einwand gestört werden: ich bin zu fern von Gott, ich liebe mich selbst und die Welt mehr als ihn. Auf diesem Wege kann kein Frieden gefunden werden. Vielmehr gilt es auf das zu sehen, was Gott für uns gethan hat und was uns in seinem Wort von ihm verkündet ist. Halten wir uns das vor Augen, so wird dadurch unser Glaube stets aufs neue gestärkt. Darum gilt es, wenn uns unser Heil zweifelhaft geworden ist, nicht erst fragen, ob wir auch wirklich Gottes Liebe erfahren haben und im Stande der Gnade stehen, sondern das einzige, was den Zweifel wirklich überwinden kann, ist das, daſs wir uns immer wieder zu Gott hinwenden und uns an sein Wort halten. Die Liebe Gottes in Christo Jesu ist der Grund aller Heilsgewiſsheit; darum können wir nur im Glauben an ihn Heilsgewiſsheit haben und nur im Aufblick zu ihm sie wieder gewinnen, wenn sie uns verloren geht.

VIII.

Der Mensch aus dem Himmel.

Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Christologie.

Von Lic. **W. Lütgert,**
aufserordentl. Professor der Theologie in Greifswald.

I.

Der Apostel Paulus stellt 1. Kor. 15, 47 Adam und Christus ıit folgenden Worten einander gegenüber: „Der erste Mensch ;t von der Erde, irdisch, der zweite Mensch ist aus dem Himmel.“ esus ist ein aus dem Himmel stammender Mensch.

Von diesem Ausdruck aus hat man seit Baur häufig die aulinische Christologie zu verstehen versucht. Freilich gehen ie Erklärungen dieser Bezeichnung Jesu auseinander. Baur :klärt den Ausdruck so:[1]) „Als der ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ ist er .n überweltliches, präexistierendes Wesen, aber es ist hier der unkt, auf welchem die Christologie des Apostels noch am wenig- :en zu einer festen und bestimmten Vorstellung ausgebildet ·ar. . . . . Wie soll man sich aber den ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ als en Weltschöpfer denken?“ „Der Apostel mufs daher einen oppelten Urmenschen angenommen haben, einen irdischen, der on Anfang an ἐκ γῆς χοϊκός und psychischer Natur war, und inen himmlischen, urbildlichen, der im Himmel präexistierte, bis r als der δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ zu der bestimmten Zeit n Fleische erschien.“[2])

Ähnlich erklärt Holsten den Ausdruck.[3]) Paulus habe sich 'hristus als pneumatischen Menschen im Himmel präexistierend ·edacht. „Diese himmlische Persönlichkeit nun, der himmlische ιdam . . . . wird, als die von Gott bestimmte Zeit erfüllt war, us seinem präexistenten Dasein von Gott und aus seiner Um- ·ebung in die Welt gesandt.“ Diese Auffassung hat Holsten .uch später noch festgehalten.[4]) Nach Paulus spreche die Schrift ,von einer doppelten Schöpfung des Menschen und der Schöpfung :ines doppelten Menschen. . . . . Den einen Menschen schuf Gott

[1]) Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, S. 192 ff.

[2]) Das Christentum u. die christl. Kirche. 1. Ausg. S. 286.

[3]) Zum Evangelium des Paulus und des Petrus. S. 71 ff.

[4]) Das Evangelium des Paulus. S. 431 ff.

κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν; und so, weil Gott πνεῦμα (ζωοποιοῦν) ist, ward dieser Mensch als εἰκὼν τοῦ θεοῦ ebenfalls εἰς πνεῦμα (ζωοποιοῦν)." Dabei bemerkt Holsten aber:[1]) „Dieses ἐξ οὐρανοῦ kann natürlich, weil es dem ἐκ γῆς entspricht, nicht gedeutet werden: er kam vom Himmel auf die Erde herab, sondern er war eine aus dem Himmel stammende himmlische Existenz." Gleichwohl besagt auch nach Holsten jene Ausführung des Paulus, dafs Jesus als pneumatischer Mensch präexistiert habe. Ähnlich deutet Biedermann[2]) das Wort: „Christus ist Sohn, indem er als εἰκὼν und δόξα τοῦ θεοῦ präexistiert hat, d. h. als der Mensch, dessen menschliches Ich durch Gott von Anfang an εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν ἐγένετο." Pfleiderer erklärt in derselben Weise:[3]) „Damit ist deutlich gelehrt, dafs Christus von himmlischem Ursprung sei, also schon vor seinem Erdenleben als himmlischer Mensch existiert habe." Weizsäcker[4]) versteht den Ausdruck ebenso, wenn er auch seine Entstehung anders erklärt. „Es ist gegenüber von Adam und allen seinen Nachkommen der zweite Mensch, der aus dem Himmel und seinem Wesen nach himmlisch ist. Als solcher ist er im Vollbesitz des göttlichen Geistes, ja er kann geradezu der Geist genannt werden. 2. Kor. 3, 17. Aber er ist doch gedacht in dem Rahmen des Bildes eines Menschen mit geistlichem Leib und einem ganz in Gottes Geist denkenden Verstand. 1. Kor. 2, 16. Dieser Begriff ergab sich dem Apostel aus seinen Voraussetzungen mit einer gewissen Notwendigkeit und ist eine Schöpfung seines Denkens; aber er war ohne Zweifel durch gewisse jüdische Vorstellungen nahe gelegt. Wir brauchen dabei nicht an den philonischen Begriff des himmlischen Menschen als Idealmenschen zu denken; es genügt die in der palästinensischen Theologie vorhandene Vorstellung, nach welcher der Messias als Menschensohn schon im Himmel vorbereitet und aufgehoben ist bis zur Zeit seiner Offenbarung. In jedem Fall hat Paulus ausgesprochen, dafs er vom Himmel gekommen und daher schon vorher dort vorhanden ist." Also auch Weizsäcker findet in dem Ausdruck den Gedanken ausgesprochen, dafs Christus als Mensch im Himmel präexistiert habe.

---

[1]) S. 437. 1. Anm.
[2]) Christl. Dogmatik. 2. Aufl. II. S 96.
[3]) Der Paulinismus. 2. Aufl. S. 118.
[4]) Das apostolische Zeitalter. 2. Aufl. S. 120 f.

Beyschlag[1]) sagt über diese Stelle: „Dagegen scheint mir unverkennbar, was noch immer von einigen bestritten wird, dafs in 1. Kor. 15, 47 die Worte ἐξ οὐρανοῦ auf eine himmlische Abkunft, also auf Präexistenz gehen.“ Diesen Gedanken erklärt er dann so: „Er denkt einfach den geschichtlichen Jesus Christus in die Ewigkeit hinein“.[2]) „Diese neue Betrachtungsweise widersprach dem seitherigen einfachen Gemeindeglauben nicht, indem auch der einfache judenchristliche Laienverstand seinen Messias selbstverständlich vom Himmel stammen liefs.“[3])

Anders versteht Weifs das Wort.[4]) Er bestreitet, dafs Paulus sich Christus als pneumatischen Menschen präexistierend vorgestellt habe. Gleichwohl findet er in der Bezeichnung die Präexistenz Christi angedeutet, nämlich ausgesprochen „dafs er seinem ursprünglichen Wesen nach ein Himmelsbewohner gewesen sein mufs.“ Paulus ist „durch einen Rückschlufs von dem, was Christus in seiner himmlischen Erhöhung geworden ist, zu der Erkenntnis seines ursprünglichen Wesens gekommen.“ „Über die Vorstellung des Apostels von der Existenzweise des Gottessohnes in seinem vorirdischen Dasein steht nur so viel fest, dafs er sie als eine pneumatische gedacht hat in Analogie mit der göttlichen.“ Wie aber die Menschwerdung eines bereits präexistierenden ewigen Wesens vorzustellen sei, darauf habe Paulus nicht reflektiert.

II.

Der Zusammenhang, in welchem Jesus ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ genannt wird, läfst es zweifelhaft erscheinen, ob diese Bezeichnung auf ihn ganz allgemein ohne nähere Begrenzung angewandt wird, oder ob Christus als der Auferstandene so genannt wird. Auf den Auferstandenen bezieht Heinrici das Wort: „Dies umfafst alles, was er durch seine Auferstehung geworden ist“.

„Vom Himmel her ist der zweite Mensch demnach als der Repräsentant und Urheber des himmlischen Lebens, also als der Auferstandene.“[5]) Sagt das Wort etwas, was erst vom Auferstandenen gilt und nicht von Christus während seines geschicht-

[1]) Neutestamentliche Theologie II, S. 77.

[2]) S. 82.

[3]) S. 79.

[4]) Neutestamentliche Theologie. 5. Aufl. § 79.

[5]) Im Kommentar und in der Bearbeitung des Meyerschen Kommentars z. d. St.

lichen Lebens, so kann natürlich ἐξ οὐρανοῦ nicht auf die Präexistenz Jesu bezogen werden, es sagt also nicht, dafs er früher als Mensch im Himmel war und aus dem Himmel auf die Erde gekommen ist. Allein es fragt sich, was es denn für eine Bedeutung hat. Was bedeutet der Ausdruck ἐξ οὐρανοῦ? Diese Frage besteht auch für den Fall, dafs sich das Wort auf Christus während seines irdischen Lebens bezieht. Denn ist es überhaupt möglich, dafs das Wort sich auf etwas anderes als auf seine Präexistenz bezieht, so besteht diese Möglichkeit auch dann, wenn sich der Ausdruck auf das irdische Leben Christi bezieht.

Der Ausdruck ἐξ οὐρανοῦ findet sich noch Matth. 21, 24 in der Frage Jesu an die Pharisäer, ob die Taufe des Johannes aus dem Himmel oder von Menschen war. Hier steht also ἐξ οὐρανοῦ im Gegensatz zu ἐξ ἀνθρώπων. Kam sie nicht aus dem Himmel, so kam sie von den Menschen. Meist deutet man dieses Wort nach dem Gebrauch des Wortes שמים als Gottesnamen im spätern Judentum und übersetzt einfach: von Gott.[1]) Natürlich soll mit den Worten gesagt sein, dafs, wenn sie aus dem Himmel kommt, sie von Gott kommt, allein darum ist οὐρανός noch nicht Gottesname. Kommt die Taufe des Johannes nicht von Menschen, so kommt sie nicht aus der Welt, sondern von aufserhalb der Welt her, aus dem Himmel, vom Orte Gottes, also von Gott. Hier ist οὐρανός nicht Name Gottes, es wird nur anstatt des Urhebers der Ort des Ursprungs genannt. Ein derartiger Gebrauch von οὐρανός ist nun auch sonst in Verbindungen nachweisbar, die die Motive dieser Ausdrucksweise erkennen lassen. Röm. 1, 18 ff. schildert Paulus den sittlichen Verfall des Heidentums. Es kommt ihm dabei auf die Beobachtung an, dafs das Laster nicht sich selbst gleich bleibt, sondern sich stets steigert. Dadurch, dafs es gesteigert wird, wird es bestraft. In dieser Steigerung des Lasters ist der Zorn Gottes offenbar, und zwar ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ. Darin, dafs sich das Laster fortwährend steigert, ist erkennbar, dafs hier die Welt nicht sich selbst überlassen ist in immanenter Entwicklung, sondern dafs eine Kraft, die nicht aus der Welt stammt, vom Himmel her, der Zorn Gottes, hier wirksam ist. Was aus der Welt nicht erklärbar ist, das kommt von aufserhalb der Welt, vom Himmel her. Ganz ähnlich wird ἐκ τοῦ οὐρανοῦ Matth. 16, 1 gebraucht. Die Pharisäer und Sadducäer fordern von Jesus ein Zeichen „aus dem

[1]) Cf. z. B. Pirk. Ab. 1, 3.; 2, 2.; 4, 4.; 5, 17; Sanh. 2, 1; 10, 5. u. o.

Iimmel“. Es handelt sich nicht um ein Zeichen, das am Iimmel geschieht. Was für einen verständlichen Zweck hätte .uch eine solche Forderung? Sie wollen einfach ein Wunder ehen und zwar ein solches, das unwidersprechlich seine göttliche ſendung beweist, ein Wunder, das aus dem natürlichen Geschehen, .us den in der Welt liegenden Kräften offenkundig und unstreitig ıicht stammen kann. Ein solches Wunder ist ein Wunder aus :em Himmel. An der Macht, mit der es auftritt, ist erkennbar, .afs es nicht aus der Welt stammen kann, also aus dem Himmel tammen mufs und als solches würde es die göttliche Sendung Jesu beglaubigen. οὐρανός steht auch hier nicht als Gottesname, ondern bezeichnet den Ort Gottes, sagt aber damit, dafs Gott ler Wirkende ist. Auch Joh. 3, 27 steht ἐκ τοῦ οὐρανοῦ in demelben Sinne: Dafs Jesus tauft und alle zu ihm kommen, stammt ‚aus dem Himmel“. Er könnte seinen Erfolg sich nicht nehmen, venn es ihm nicht „aus dem Himmel“, d. h. von Gott gegeben väre. Eine solche Wirksamkeit, wie Jesus sie ausübt, mufs ıus dem Himmel stammen. 2. Kor. 5, 2 wird der Auferstehungseib eine Behausung „aus dem Himmel“ genannt und diese Be:eichnung derselben tritt an die Stelle der Bezeichnung οἰκοδομὴ κ θεοῦ V. 1: Der Auferstehungsleib stammt nicht aus der Welt, vie die irdischen Leiber, sondern aus Gott, aus dem Himmel. Natürlich hat man kein Recht, dem Apostel um dieses Ausdrucks villen den abstrusen Gedanken unterzuschieben, dafs er sich len Leib im Himmel schon irgendwie existierend denke, so wenig nit dem Ausdruck σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ ein Ereignis bezeichnet verden soll, das vorher schon im Himmel geschehen ist.

Statt anderer neutestamentlichen Stellen, deren Deutung :weifelhaft ist, mögen noch einige Belege aus der damaligen üdischen Litteratur folgen. Dafs Isaak den Jakob nicht erkannte, ıls er den Segen des Vaters erbat, ist aus natürlichen Ursachen ıicht erklärbar. Deswegen machen es die Jubiläen 26, 13 mit len Worten verständlich: aversio erat de coelo transferre spiritum ius. Was ihm die Besinnung nahm, das kam „vom Himmel ıer.“ Ein ähnlicher Gebrauch des Ausdrucks ist bei den Rabbinen ıachweisbar.[1]) Mischna Sanhedrin X, 1. Einen Anteil am zu-

[1]) Die beiden folgenden Stellen citiert Wünsche, Erläuterungen der Evan;elien aus Talmud und Midrasch. S. 249 f. Wünsche citiert Sanh. XI, 1, ıach der Ordnung des babylonischen Talmuds. Cf. Strack, Einleitung in len Talmud. 2. Aufl. S. 32, Anm. 1.

künftigen Leben hat der nicht, welcher spricht, das Gesetz sei nicht vom Himmel gegeben. Leugnet man, dafs das Gesetz aus dem Himmel gegeben sei, so behauptet man, dafs es irdischen Ursprungs, menschliche Erfindung ist. Stammt es nicht aus der Welt, so stammt es aus dem Himmel. Noch deutlicher ist der Sinn, in welchem der Ausdruck gebraucht wird in der Gemara zu dieser Stelle;[1]) das Wort Num. 15, 31 gilt von dem, welcher sagt „die Thorah ist nicht aus dem Himmel. Auch wenn er sagte: die ganze Thorah ist aus dem Himmel, aufser diesem Verse, ihn hat nicht der Heilige, gebenedeiet sei er, gesprochen, sondern Mose aus seinem eigenen Munde." Die Worte sollen den aufserweltlichen Ursprung des Gesetzes, seinen Offenbarungscharakter ausdrücken. Sie zeigen also, in welchem Sinne die Bezeichnung: „aus dem Himmel" gebraucht wurde. Dafs das Gesetz nicht Erfindung des Moses oder eines Menschen ist, sondern einer Offenbarung entstammt, die dem Moses von Gott her zu teil geworden ist, wird so ausgedrückt: es ist aus dem Himmel. Nicht einen einzigen Vers hat Moses erfunden. Es ist ganz aus dem Himmel, d. h. von Gott. Was übernatürlich ist, nicht aus der Welt stammt, sondern göttlichen Ursprungs ist, stammt „aus dem Himmel".

Dieser Gebrauch des Wortes Himmel ist bereits im Alten Testament vorbereitet. Weil der Himmel der Ort Gottes ist, so hört Gott Gebete vom Himmel her 2. Chron. 6, 21 ff. und erhört vom Himmel her 7, 14; Neh. 9, 27 f.; Sir. 48, 20; cf. Luk. 11, 13: ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει. Gott ist erhaben über die Götzen der Heiden. Er ist im Himmel und darum führt er aus, was er will. Ps. 115, 3 cf. 2. Chron. 20, 6. Eine Vernichtung der Feinde ohne menschliches Zuthun erklärt sich daraus, dafs Gott sich vom Himmel her vernehmen liefs. Ps. 76, 9. Hiernach bezeichnet der Ausdruck: vom Himmel her überhaupt alles Wunderbare, was durch Gott gewirkt ist. Ein wunderbares Licht kommt aus dem Himmel, Act. 9, 3. Eine wunderbare Stimme kommt aus dem Himmel, Act. 11, 9; Mark. 1, 11. Wenn Gott redet, so kommt das Wort aus dem Himmel. Es ist gleichgiltig, inwieweit hier eine rein lokale Vorstellung ausgedrückt werden soll. Unter den angeführten Beispielen ist dies bei den meisten nicht der Fall. Aber auch wo der Vorgang räumlich

[1]) Im babylon. Talmud: Sanhedrin XI, 1. 99a.

vorgestellt wird, ist doch das Merkmal, um deswillen die Bezeichnung angewendet wird, das des Wunderbaren, nicht aus der Welt erklärlichen, also nicht aus ihr, sondern von Gott stammenden. Es kommt selbstverständlich für unseren Zweck auch nicht darauf an, mit welchem Rechte diese Bezeichnung z. B. in der späteren jüdischen Litteratur verwendet wird, sondern nur darauf, in welchem Sinne, welchen Gedanken man mit diesem Wort ausdrückte. Wesentlich für diesen Gedanken kann natürlich nur dasjenige Moment sein, welches in allen Anwendungen des Ausdrucks wiederkehrt, und das ist nicht die lokale Vorstellung, so dafs etwa: vom Himmel her, räumlich: von oben her bedeutete. Denn der Ausdruck wird meistens in Verbindungen gebraucht, in denen eine solche Vorstellung unvollziehbar ist. Dieses Abstrahieren vom Raumbilde ergiebt sich ganz einfach aus der Überzeugung von der Allgegenwart und Allwirksamkeit Gottes. Dafs Gott im Himmel ist, bezeichnet einerseits, dafs er von der Welt geschieden ist, andererseits aber, dafs er ihr nahe ist. Am deutlichsten ist dies in den neutestamentlichen Aussagen über die Erhöhung Jesu. Einerseits ist er durch dieselbe fern von der Gemeinde, indem er ihrer Wahrnehmung entzogen ist, andrerseits ist er ihr näher als zuvor, bei ihr und in ihr, gerade weil er im Himmel ist. Der Ausdruck: aus dem Himmel schliefst ferner keineswegs den Gedanken in sich, dafs, was aus dem Himmel ist, vorher im Himmel existiert habe. Dieser Gedanke kommt vor, aber dieses Merkmal ist dem Begriff: „aus dem Himmel“ nicht wesentlich. Aus dem Gebrauch dieses Ausdrucks darf nicht auf das Vorliegen der Präexistenzvorstellung geschlossen werden. Ein Zeichen aus dem Himmel ist nicht ein Zeichen, das schon vorher im Himmel war. Die Taufe des Johannes ist aus dem Himmel: damit wird nicht gesagt, dafs sie schon vorher im Himmel war. Es ist aber auch zu allgemein, zu definieren: aus dem Himmel bezeichne eine Qualität. Es fragt sich eben, was für eine Qualität damit bezeichnet ist. Aufserdem ist damit gleichwohl der Ursprung bezeichnet. „Aus dem Himmel“ ist auch nicht ein Werturteil. Man schliefst nicht aus dem Wert, aus dem Zweck einer Erscheinung auf ihren Ursprung, sondern aus dem Ursprung auf den Wert. Wenn die Taufe des Johannes aus dem Himmel kommt, so mufs man dem Täufer glauben. Matth. 21, 26. Kann Jesus ein Zeichen aus dem Himmel thun, so gebührt ihm Glaube. Dies setzt die Forderung der Gegner

voraus 16, 1. Kommt die Steigerung der Sünde aus dem Himmel, so ist sie Bufs-, resp. Glaubensmotiv. Röm. 1, 18 ff.[1]) Hiernach ist zu definieren: was seiner Art nach aus der Welt nicht erklärbar ist und also nicht aus ihr stammen kann, was hinausgeht über die in der Welt liegenden Kräfte, das stammt aus dem Himmel, d. h. ist von Gott gewirkt. Das Taufen des Johannes führt sich auf göttlichen Auftrag zurück. Ein Wunder wird von Gott gewirkt. Das Gesetz stammt nicht aus menschlichen Gedanken, sondern aus göttlicher Offenbarung. Wort oder That eines Menschen, die nicht aus der Welt stammen können, stammen aus dem Himmel. Hiernach ist der Ausdruck ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ zu erklären. Von Jesus gilt, dafs nicht nur einzelne seiner Worte von Gott eingegeben sind, nicht nur einzelne seiner Thaten durch Gott gewirkt, sondern dieser ganze Mensch ist von Gott gewirkt, stammt aus dem Himmel. Weder sagt der Ausdruck, dafs er als Mensch früher im Himmel war und nun auf die Erde gekommen ist, noch sagt er nur, dafs der Anfang seines Lebens durch Gott gewirkt ist, sondern dafs er ganz und gar, sein ganzer Lebenslauf in allen seinen Akten, seine ganze Person von Gott hervorgebracht ist.

III.

Hiermit ist indessen der Ausdruck noch nicht ausreichend erklärt. Was ist von Jesus Besonderes, ihn von anderen Menschen Unterscheidendes damit ausgesagt, dafs er von Gott gewirkt ist? Wie ist dies Gewirktsein von Gott vorgestellt? Es fragt sich, ob sich dies für die anderen Fälle, in denen die Bezeichnung ἐξ οὐρανοῦ angewendet wird, feststellen läfst.

Wird der Ursprung derjenigen Phänomene, die „aus dem Himmel“ stammen, noch auf eine andere Weise bezeichnet? Aus dem Himmel stammen z. B. die Zeichen. Allein ihr Ursprung wird noch auf andre Weise bestimmt. Die Zeichen, die Jesus thut, führt er durch Anwendung des Jesaiaswortes auf den Geist Gottes zurück. Luk. 4, 18: „Geist Gottes ist auf mir, deswegen, weil er mich gesalbt hat, Armen das Evangelium zu verkündigen, mich abgesandt hat, Gefangenen Erlösung zu verkündigen und Blinden, dafs sie wieder sehen sollen.“ Im Geiste Gottes ver-

[1]) Einiges wiederholt aus meiner Schrift über das Reich Gottes S. 37 f.

reibt Jesus die Dämonen und deswegen lästert den Geist, wer dieses Wirken Jesu auf teuflische Kräfte zurückführt. Matth. 2, 28 ff. Das wunderbare Wirken Jesu erklärt sich aus dem Geiste, mit dem er gesalbt ist. Act. 10, 38: „wie ihn Gott gesalbt hat mit heiligem Geist und Kraft und er ist umhergezogen, wohlthuend und heilend alle, die vergewaltigt waren vom Teufel, denn Gott war mit ihm.“ Dasselbe Urteil ergiebt sich auch aus der Art, wie die Bezeichnung „Sohn Gottes“ auf Jesus angewandt wird. Die Dämonen nennen Jesus Sohn Gottes, weil ie die Macht kennen, die er über sie hat. Matth. 8, 29; Mark. 3, 11; 5, 7; Luk. 4, 41; 8, 28. Aus dem Wunder Jesu schliefsen auch die Jünger: wahrlich du bist Gottes Sohn, Matth. 14, 33. Wenn Jesus Gottes Sohn ist, so mufs ihm Gottes Macht in Todesgefahr zur Verfügung stehen: rette dich selbst, wenn du Sohn Gottes bist und steige herab vom Kreuz. Matth. 27, 40. 43. Wem Gott seine Macht zur Verfügung stellt, um sich dadurch für ihn zu erklären, von dem schliefst man: er ist wahrlich Gottes Sohn. Mark. 15, 39. Luk. 27, 54. Wenn er der Sohn Gottes ist, so steht ihm Gottes Macht unbedingt zur Verfügung, sich aus der Not zu helfen: wenn du Sohn Gottes bist, so sprich, dafs diese Steine Brot werden, Matth. 4, 3. Also: an der Macht Gottes erkennt man den Sohn Gottes. Sohn Gottes ist Jesus aber durch den Geist, als Träger des Geistes, als der von Gott durch den Geist Geschaffene cf. Luk. 1, 35, ferner die Geschichte der Taufe und der Verklärung Jesu. Dieser Schlufs: weil er die Macht Gottes hat, so ist er der Sohn Gottes und Sohn Gottes ist er durch den Geist Gottes, setzt ebenfalls voraus, dafs sein gesamtes machtvolles Handeln dem Geiste Gottes entspringt. Das aus natürlichen Ursachen nicht erklärbare wunderbare Handeln Jesu entspringt dem Geist Gottes.

Dieses Urteil wird keineswegs nur auf die Wunder Jesu angewendet, sondern es ist ganz allgemein: Wunder entstammen dem Geiste Gottes: Paulus sagt von sich, dafs er in Kraft von Zeichen und Wundern, in Kraft des Geistes Gottes gewirkt habe. Röm. 15, 19. Zeichen und Wunder thun und in der Kraft des Geistes Gottes wirken, das beides gehört zusammen. Wer Wunder thut, der handelt in der Kraft des Geistes. Wenn Paulus die Galater daran erinnern will, dafs sie nur aus Glauben den Geist empfangen haben und nicht aus Werken des Gesetzes, so sagt er: der euch den Geist darreicht und unter euch Wunder wirkt.

thut er es aus Werken des Gesetzes oder aus Kunde des Glaubens? Die Überlegenheit seiner Predigt gegenüber der Predigt des Gesetzes wird erwiesen dadurch, dafs sie Geistesbesitz vermittelt. Die Gegenwart des Geistes aber zeigt sich in den Wundern, die er wirkt. Wo Wunder sind, ist Geist. Dafs der Schlufs zur allgemeinen Überzeugung der apostolischen Gemeinde gehört, zeigt auch Hebr. 2, 4. Für die Wahrheit der christlichen Verkündigung hat Gott Zeugnis abgelegt durch Zeichen und Wunder und mancherlei Kräfte und Austeilung des heiligen Geistes. Der Geist kommt hier als der Grund der Wunder und Kräfte in Betracht. Bei dem Wort ist als Zeuge der Geist, und die Gegenwart des Geistes ist an den Wundern erkennbar, die er wirkt. Die beiden Worte setzen also voraus, dafs man zur Zeit der apostolischen Gemeinde ganz allgemein schliefst: Wunder stammen aus dem Geiste, wo Wunder sind, ist Geist. Ebenso ist die charismatische, wunderbare Begabung der Gemeinde ein Werk des Geistes Gottes 1. Kor. 12.

Hiermit ist der Nachweis geliefert, dafs man im apostolischen Zeitalter Wunder dem Geiste Gottes zuschreibt, und damit ist von einer derjenigen Erscheinungen, die man durch das Prädikat *ἐξ οὐρανοῦ* bestimmt, nachgewiesen, dafs man sie auch aus dem Geiste ableitet. Aber dieses Urteil gilt für alles, was man „aus dem Himmel“ ableitet. Wenn die Taufe des Johannes aus dem Himmel kommt, so ist er ein Prophet. Er hat und redet das Wort Gottes. Wenn das Gesetz dem Moses aus dem Himmel gegeben ist, so ist er ebenfalls ein Prophet: was er fordert, ist nicht sein Wille, sondern der Wille Gottes. Nun leitet man aber auch das Wort Gottes aus dem Geiste Gottes ab. Wer das Wort Gottes redet, der hat den Geist Gottes.[1]) Auch noch für ein anderes der angeführten Beispiele läfst sich beweisen, dafs *ἐξ οὐρανοῦ* und *ἐκ πνεύματος* synonym gebraucht werden. So gut der Auferstehungsleib *ἐξ οὐρανοῦ* ist, so gut stammt er aus dem Geiste: er ist ein *σῶμα πνευματικόν*, ein vom Geist erschaffener Leib.[2])

---

[1]) Belege s. bei Cremer s. v. *πνεῦμα*.

[2]) Das Urteil, dafs die Auferstehung durch den Geist gewirkt wird, liegt auch im damaligen Judentum vor. Cf. auch zu den von Gunkel a. a. O. S. 70 beigebrachten Stellen z. B. noch den Schlufs des Mischnatraktats Sota: Die Frömmigkeit bringt zum heiligen Geist, der heilige Geist bringt zur Auferstehung der Toten. Sota IX, 15.

Hiernach läfst sich konstatieren, dafs dieselben Erscheinungen, die als aus dem Himmel kommend bezeichnet werden, auch aus dem Geiste abgeleitet werden. Was seiner Art nach aus der Welt nicht erklärbar ist und also aus ihr nicht stammen kann, das entstammt dem Geiste Gottes.[1]) Beide Ausdrücke charakterisieren ein aus dem natürlichen Geschehen nicht erklärbares, aus einer übernatürlichen, von jenseits kommenden Macht stammendes Phänomen. Geist und Macht werden zusammengestellt:[2]) Das Wesen des Geistes ist Macht. Hiermit sind die Merkmale der Abstammung aus dem Geiste indessen noch nicht vollständig angegeben. Denn einerseits kennt man im apostolischen Zeitalter auch übernatürliche Wirkungen, die nicht aus der Welt, sondern aus dem satanischen Reiche stammen, andrerseits leitet man vom heil. Geiste die Macht, den Willen Gottes zu erfüllen, ab: Durch den Geist bildet Gott nach dem Urteil des Paulus Söhne, cf. Röm. 8, 14; Gal. 4, 6: Sohn und Geist gehören zusammen. Beide Reihen von Wirkungen haben nicht nur das formelle Merkmal des überweltlichen Ursprungs miteinander gemeinsam. Vielmehr hat es einen sachlichen Grund, dafs gerade diese beiden Stücke dem Geiste zugeschrieben und dadurch miteinander in Verbindung gebracht werden.[3]) Der gemeinsame Begriff, in den sich diese beiden Reihen von Wirkungen des Geistes mitsamt den eschatologischen zusammenfassen, ist der des Reiches Gottes. Allein es kommt für unsern Zweck nur auf den Nachweis an, dafs alles, was aus dem Himmel abgeleitet wird, auch als Wirkung des Geistes bezeichnet wird. Hiernach ist klar, in welchem Sinne der Ausdruck *ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* sagt, dafs dieser Mensch *ἐκ τοῦ θεοῦ* ist, d. h. von Gott gewirkt ist. Er ist in anderem Sinne als alle anderen Menschen von Gott gebildet. *ἐξ οὐρανοῦ* sagt, dafs dieser Mensch a u s d e m G e i s t e stammt, von Gott durch den Geist hervorgebracht ist.

Nicht nur einzelne seiner Worte, wie es etwa beim Propheten ist, nicht nur einzelne seiner Thaten, etwa seine Wunder, sondern dieser ganze Mensch in dem ganzen Verlauf seines Lebens und in allen seinen Thaten stammt aus dem Geiste und darum aus dem Himmel.

---

[1]) Cf. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus.

[2]) Belege bei Cremer.

[3]) Gegen Gunkel, a. a. O. S. 91.

IV.

Der Sinn, den der Ausdruck *ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* durch die Beobachtung gewonnen hat, dafs *ἐξ οὐρανοῦ* auf dieselben Erscheinungen angewendet wird, die sonst aus dem Geiste abgeleitet werden, fügt sich nun gradlinig in die paulinische Christologie ein.

Röm. 1, 3 wird von dem Sohne Gottes gesagt, dafs er aus dem Samen Davids dem Fleische nach abstamme. *σάρξ* bezeichnet nicht den materiellen Leib, so dafs *σάρξ* und *πνεῦμα* die beiden Seiten seiner Person, seinen Leib und seinen Geist bezeichneten. Vielmehr bezeichnet *σάρξ* die ganze natürliche Art, die das Wesen des Menschen bildet. Fleisch und Geist sind die beiden Faktoren, die den Sohn Gottes gebildet haben: einerseits hat er teil am Fleisch, andrerseits am Geiste. Wenn nicht nur gesagt wird, dafs er aus dem Davidhause stamme, sondern dafs er aus demselben *κατὰ σάρκα* stamme, so erhält *κατὰ σάρκα* den Sinn einer Beschränkung. Dieser Zusatz hat nur dann einen Sinn, wenn er in einer anderen Beziehung nicht aus dem Davidhause stammt. Es wird also zunächst vorausgesetzt, dafs er auch noch eine andere Abstammung habe als die aus dem Davidhause. Der gleiche Gedanke ist Röm. 9, 5 ausgesprochen. Aus Israel stammt der Christus dem Fleische nach. Auch dieses Wort beschränkt seine Abstammung aus Israel auf seine menschliche Art, d. h. es wird auch hier noch eine andere Abstammung Jesu in einer anderen Beziehung vorausgesetzt. Den Gegensatz zur Abstammung aus Israel resp. aus dem Stamme Davids kann nur die Abstammung aus dem Himmel bilden. Denn sofern Jesus aus der Welt stammt, stammt er eben aus dem Stamme Davids. Mit diesen Worten ist also sein Ursprung, soweit er in der Welt liegt, angegeben. Den Gegensatz zu *κατὰ σάρκα* kann nur *κατὰ πνεῦμα* bilden. *κατὰ πνεῦμα* stammt er aus dem Himmel. Dies bestätigt sich durch das folgende Wort: zum Gottessohn in Macht ist Jesus eingesetzt gemäfs dem Heiligkeitsgeist von der Totenauferstehung her. Dafs er auferstand, entsprach dem Geiste, den er besafs. Der Geist ist also derjenige, die Person Jesu konstituierende Faktor, in dem die ihm eigentümliche Stellung begründet ist, dasjenige Moment, das er nicht durch seine menschliche Abstammung hat, das nicht aus der Welt stammt. Dem Geiste nach stammt er aus dem Himmel,

sofern und weil er κατὰ σάρκα ist, stammt er aus der Welt, sofern und weil er κατὰ πνεῦμα ist, stammt er aus dem Himmel. Also auch dieses Wort erläutert sich dadurch, daſs κατὰ πνεῦμα und ἐξ οὐρανοῦ Synonyma sind: sofern Geist die ihn bildende Macht ist, stammt er aus dem Himmel.

V.

Die gefundene Deutung des Ausdrucks bestätigt sich dadurch, daſs sie den Gebrauch desselben 1. Kor. 15, 47 erklärt. Es handelt sich im Zusammenhange um die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes und zwar um die Möglichkeit einer höheren Organisation, als der gegenwärtige irdische Leib ist. Der gegenwärtige Leib ist ein σῶμα ψυχικόν, der zukünftige ein σῶμα πνευματικόν. Nun fährt Paulus fort: wenn es ein σῶμα ψυχικόν giebt, so giebt es auch ein σῶμα πνευματικόν. Aus der Thatsache, daſs es einen seelischen Leib giebt, folgt, daſs es auch einen pneumatischen Leib giebt. Der Schluſs soll für sich selbst beweisend sein. Die Voraussetzung des Schlusses ist die, daſs die gegenwärtige Daseinsweise des Menschen ψυχικός ist, daſs es aber auch eine solche giebt, die πνευματικός ist. Giebt es nun einen der einen Daseinsweise entsprechenden Leib, so giebt es auch einen solchen, der der anderen Daseinsweise gemäſs ist. Der gegenwärtige Leib entspricht der ψυχή, die in uns ist, der künftige dem πνεῦμα, das wir in uns tragen werden. V. 45 ist nicht etwa Schriftbestätigung für den vorhergehenden Gedanken, denn in dem folgenden Citat ist vom Leibe garnicht die Rede, im vorhergehenden Gedankengange kommt es aber gerade auf den Leib an. V. 45 spricht vielmehr von den beiden verschiedenen Daseinsweisen. Es wird gezeigt, daſs auch in einem Schriftwort der Gedanke ausgesprochen sei, der soeben vorausgesetzt ist, nämlich der, daſs es eine seelische und eine pneumatische Daseinsweise giebt. Nämlich es steht geschrieben: der erste Mensch, Adam, ward zu einer lebendigen Seele. Nur bis hierher geht das Citat. Durch dasselbe ist als Schriftgedanke nachgewiesen, daſs die gegenwärtige Daseinsweise, die sich von Adam her schreibt, eine seelische ist: der erste Mensch ward zu einer lebendigen Seele. Der folgende Satz bringt den Beleg dafür, daſs es auſser der psychischen noch eine pneumatische Daseinsweise giebt. Der Beleg wird nicht in einem Schriftwort,

sondern durch den Hinweis auf eine Thatsache gebracht. Der letzte Adam ward zu lebendig machendem Geist. Unter dem Ereignis, durch das Jesus zum Geist wurde, kann nur seine Auferstehung verstanden sein: nun ist der Herr der Geist. Adam und Jesus sind die Repräsentanten der beiden Daseinsweisen. An ihnen ist sichtbar, dafs der Mensch Seele und Geist in sich tragen kann. V. 46 sagt nun: die pneumatische Daseinsweise ist eine der psychischen folgende. Dies ist als allgemeines Gesetz ausgedrückt und zwar deswegen, weil es sowohl für den Geschichtslauf, als für das Leben des Einzelnen behauptet werden soll. Der gegenwärtige Äon ist der des Psychischen, der des Pneumatischen folgt diesem erst. Diese Wesensverschiedenheit der beiden Anfänger wird nun V. 47 mit den Worten ausgedrückt: der erste Mensch ist von der Erde her, irdisch, der zweite Mensch ist aus dem Himmel. Das Wesen wird hier also durch den Ursprung charakterisiert. *χοϊκός* und *ἐκ γῆς* sind Synonyme. Also ist auch *ἐξ οὐρανοῦ* Qualitätsbezeichnung. Der Ursprung Adams von der Erde her entspricht dem Umstand, dafs er zur Seele ward, dem Ursprung Jesu aus dem Himmel entspricht es, dafs er zum Geiste ward. Nun wird aber nicht etwa erst der Auferstandene *ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* genannt, so wenig Jesus erst als der Auferstandene *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος* ist. Das Prädikat *ἐξ οὐρανοῦ* gilt von Jesus ebenso, wie von Adam das Prädikat *ἐκ γῆς*, d. h. es bezieht sich auf seine Person überhaupt, auch vor seiner Auferstehung und ganz abgesehen von derselben.

In den Gedankengang pafst *ἐξ οὐρανοῦ* nicht in dem Sinne, dafs dieser Mensch, ehe er auf Erden war, im Himmel präexistiert habe, sondern nur als Bezeichnung eines Ursprungs, der sein gegenwärtiges Wesen bedingt und gestaltet, als Qualitätsbezeichnung genau in demselben Sinne, in dem *ἐκ γῆς* von Adam gilt. Allein auch die bestimmte Art dieses himmlischen Ursprungs, nämlich der Ursprung aus dem Geist wird durch den Zusammenhang gefordert. Denn die Wesensverschiedenheit von Adam und Jesus soll die Verschiedenheit des irdischen Leibes, den wir von dem einen, und des Auferstehungsleibes, den wir von dem anderen erben, erklären. Von dem, der zur lebendigen Seele ward, erben wir den seelischen Leib, von dem, der zum Geist ward, den pneumatischen Leib. Dem geht der zweite Ausdruck parallel, der die Wesensdifferenz als Ursprungsdifferenz bezeichnet: von dem, der aus der Erde stammt, haben

wir den irdischen Leib, von dem, der aus dem Himmel, d. h. aus dem Geiste stammt, erwarten wir den himmlischen, d. h. den pneumatischen Leib: himmlisch und pneumatisch sind im ganzen Zusammenhang Synonyma. Der Pneumatiker, der vom Geist Gebildete hat den pneumatischen Leib gebracht.

Wenn in V. 45 von Jesus gesagt wird: er ward zum lebenschaffenden Geist, so setzt dies denselben Gedanken voraus, der Röm. 1, 3 ausgesprochen ist. Seine Auferstehung — die eben mit jenen Worten bezeichnet ist — ist in dem Geistbesitz, der ihm während seines irdischen Lebens wesentlich war, begründet. Die Bedeutung, die hiermit der Auferstehung in der Christologie gegeben ist, entspricht einem Gedanken, der ebenfalls der urchristlichen Christologie angehörte. Nämlich von der Auferstehung ab und auf Grund derselben werden Jesus diejenigen Prädikate beigelegt, die andrerseits bereits während seines irdischen Lebens von ihm gelten. Durch seine Auferstehung ist Jesus zum Sohne gemacht worden — und doch ist er bereits während seines Lebens der Sohn. Bei Paulus ist der Gedanke Röm. 1, 4 ausgesprochen: durch die Auferstehung ist Jesus zum Sohne Gottes in Kraft bestimmt worden, d. h. durch sie ist er zum Sohne Gottes eingesetzt worden. Die Thatsache, dafs Jesus unzweifelhaft für Paulus bereits vor seiner Auferstehung Sohn Gottes ist, darf nicht dazu veranlassen, die Bedeutung des ὁρίζειν abzuschwächen zu dem Sinne: erwiesen als Sohn Gottes, als sei hier die Auferstehung nur als der Erkenntnisgrund seiner Gottessohnschaft bezeichnet. Dafs man in der apostolischen Gemeinde ganz allgemein beide Gedanken nebeneinander festgehalten hat, zeigen parallele Worte in anderen Schriften. Hebr. 1, 5 wird das Psalmwort: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt — auf die Auferstehung Jesu bezogen. Dies Wort nämlich soll beweisen, dafs Jesus durch seine Auferstehung gröfser geworden ist als die Engel, cf. V. 3, 4. Also kann mit dem: heute — nur der Tag der Auferstehung gemeint sein. Gleichwohl steht es fest, dafs im Hebräerbrief Jesus auch vor seiner Auferstehung der Sohn genannt wird und dafs dieser Name auch dem Präexistenten beigelegt wird.

In derselben Weise wird jenes Psalmwort Act. 13, 32 angewendet. An dieser Stelle wird gesagt: Gott habe die Verheifsung erfüllt, indem er Jesum auferweckt habe, wie im ersten

Psalm geschrieben stehe: mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt. Also durch die Auferstehung hat Gott jenes Psalmwort erfüllt: durch sie hat er Jesum zum Sohne gemacht. Einen ähnlichen Gedanken ergiebt der Vergleich von Matth. 28, 18 mit 11, 27: das Schlufswort des Evangeliums bezieht sich auf die Auferstehung: durch sie ward ihm alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben. Gleichwohl spricht Jesus bereits während seines Lebens aus, dafs er der Herr der Welt ist.

Was Jesus während seines Lebens ist, das wird er doch erst durch seine Auferstehung: er ist der Sohn und doch wird er erst zum Sohne gemacht. Das Problem, welches durch dieses doppelte Urteil gestellt wird, darf nicht dadurch beiseite geschoben werden, dafs man eine jener beiden Beobachtungen leugnet.

VI.

Die Art, in der Paulus den Ursprung Jesu aus dem Geiste im Eingang des Römerbriefes ausspricht, läfst gerade weil sie in Form einer gelegentlichen Bemerkung auftritt, erkennen, dafs er etwas der Gemeinde Bekanntes ausspricht. In der That gehört die Christologie, die sich in diesen Worten erkennen läfst, zum Gemeinglauben der apostolischen Gemeinde, und erst diese Beobachtung liefert den vollständigen Beweis für die Deutung des paulinischen Ausdrucks, indem sie zeigt, dafs derselbe nicht vereinzelt dasteht. Überhaupt darf die Darstellung der neutestamentlichen Theologie nicht in einer Darstellung der Lehren der einzelnen Schriften auseinander fallen. Man mufs sich vielmehr daran erinnern, dafs die apostolische Verkündigung eine Gemeinde voraussetzt und an dieselbe ergeht und deswegen auch nicht nur in individuellen Lehrbildungen verläuft, sondern einen in der ganzen Gemeinde zugestandenen Gemeinglauben voraussetzt und erkennen läfst. Hieraus erklären sich eine grofse Anzahl sonst scheinbar vereinzelt dastehender Gedanken. Die neutestamentliche Theologie mufs deswegen mit einer Darstellung des Glaubens der apostolischen Gemeinde beginnen, in die aufzunehmen ist, was sich als gemeinsame Überzeugung aller neutestamentlichen Männer erkennen läfst. Eine gemeinsame Basis läfst sich nun auch für die Christologie feststellen, welche der Ausgangspunkt aller Formen einer weiter ausgeführten Christologie im Neuen Testament bildet. Das ursprünglichste und einfachste Urteil über Jesus in der apostolischen Gemeinde ist aber

das, dafs Jesus der Christus ist als der Träger des Geistes. Für die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte ist dies bereits andern Orts nachgewiesen. Derselbe Gedanke erklärt nun auch einige Äufserungen in anderen Schriften des Neuen Testamentes, die für sich betrachtet unverständlich bleiben würden, die aber, gerade weil sie gelegentlich auftreten, ein allgemeines Verständnis in der Gemeinde voraussetzen, also zum Gemeinglauben der apostolischen Gemeinde gehören. Im ersten Petrusbrief 1, 11 wird der in den Propheten wirksame Geist Gottes als der Geist Christi bezeichnet. Der Gedanke tritt ganz gelegentlich, als bekannt und selbstverständlich auf. Dies erklärt sich nur daraus, dafs er eben kein dem Verfasser des Briefes eigentümlicher Gedanke ist. Nach dem Glauben der Gemeinde ist Christus der Träger des Geistes: er hat den Geist Gottes. Darum wird der Geist Gottes der Geist Christi genannt. Wenn der Verfasser den Geist Gottes in diesem Zusammenhang als den Geist Christi bezeichnet, so hat das nur dann einen Sinn, wenn er Christus als Präexistenten vorstellt. Derselbe Gedanke erläutert den Ausdruck 3, 18 f.: „Getötet dem Fleische nach, lebendig gemacht dem Geiste nach, in welchem er auch hinging und verkündigte den Geistern im Gefängnis.“ In diesem Worte kann *ζωοποιηθείς* nur die Auferstehung bezeichnen. Hierdurch ist ausgeschlossen, dafs *πνεύματι* denjenigen Teil seines Wesens bezeichnet, der lebendig bliebe, so dafs also gesagt wäre, sein Fleisch sei getötet, sein Geist aber lebendig geblieben. Dann kann *πνεύματι* nur die Kraft bezeichnen, in der es begründet war, dafs er auferstand. Wir haben also denselben Gedanken, der sich im Eingang des Römerbriefes findet: im Geistbesitz Jesu ist seine Auferstehung begründet. Wie alle seine Worte und Thaten, sein ganzes Leben, so ist auch seine Auferstehung im Geistbesitz begründet und — so fährt er V. 19 fort — in diesem Geistesbesitz ist auch sein Fortgang und seine Verkündigung unter den Geistern im Gefängnis begründet. *ἐν πνεύματι* kann nicht bedeuten, dafs er als Geist den Geistern predigte; es steht einfach da, dafs er im Geiste hinging, und damit bestätigt sich, dafs auch vorher nur von der Auferstehung durch den Geist Gottes die Rede sein kann. Nur daraus, dafs man sich ganz allgemein Christus als den Träger des Geistes dachte, dessen ganzes Thun in seinem Geistbesitz begründet ist, erklärt sich diese Notiz.

In ganz analoger Weise wird die Auferstehung Jesu aus dem Geiste abgeleitet 1. Tim. 3, 16. Denn von seiner Auferstehung ist die Rede in den Worten: ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι. Geist ist das Mittel, durch das ihm recht gegeben wurde. Die Auferstehung Christi wird als der Akt angesehen, durch den Gott ihm zum Recht verhalf, ihm recht gab, sich auf seine Seite stellte. Dies geschah durch den Geist und zwar ist dies ganz wie Röm. 1, 3 vorgestellt: weil Geist in ihm war, so ist er durch den Geist auferstanden, d. h. nicht die Auferstehung allein wird als Wirkung des Geistes Gottes angesehen, sondern der Gedanke ist der, dafs er durch den Geist auferweckt wurde, weil er in seinem Leben Träger des Geistes war. Wo also die Auferstehung Jesu aus dem Geiste abgeleitet wird, da darf man voraussetzen, dafs Jesus als Träger des Geistes angesehen wird.

Die Beobachtung, um die es sich hier handelt, läfst sich auch im Hebräerbrief machen. 9, 14 sagt der Verfasser, dafs Jesus sich durch ewigen Geist selbst untadelig Gott dargebracht habe. Der Zusatz „durch ewigen Geist“ erscheint so lange unmotiviert und unverständlich, als man darin nicht die urchristliche Christologie wiedererkennt. Weil Jesus der Träger des Geistes ist, so hat er durch den Geist sich selbst dargebracht. Auch dafs er in den Tod ging und zwar untadelig in den Tod ging, ist in dem Geist begründet, den er besafs. Dafs der Geist als der Geist Gottes durch das Wort „ewig“ charakterisiert wird, hat seinen Grund in der Verwendung, die dieses Wort überhaupt im Hebräerbrief findet.

Hiernach läfst sich definieren: das ursprüngliche Urteil über Jesus im Glauben der apostolischen Gemeinde ist dies, dafs Jesus der Christus ist als der Träger des Geistes, d. h. als der, dessen gesamtes Leben in dem Geiste, den Gott ihm giebt, begründet ist, der in seiner ganzen Person von Gott durch den Geist hervorgebracht wird.

VII.

Diese urchristliche Christologie ist nun auch die Basis der paulinischen Christologie. Paulus nennt den Geist ebensowohl Geist Christi, als Geist Gottes. Er spricht so gut von einem Sein in Christus, als von einem Sein im Geiste, und von einem Sein Christi im Glaubenden wie von einem Sein des Geistes im

Glaubenden. Dieselben Wirkungen, die er vom Geiste ableitet, leitet er auch von Christus ab. Der Auferstandene und Erhöhte ist zum Geist geworden. Auch der Präexistente ist πνευματικός, 1. Kor. 10, 4.

Diesem Gedanken entspricht es, dafs er Jesus in Übereinstimmung mit der urchristlichen Christologie durch den Ausdruck ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ als den, der seiner ganzen Person nach durch den Geist hervorgebracht ist, bezeichnet. Man hat oft die Frage erwogen, wie sich zur paulinischen Christologie die Zeugung Jesu durch den Geist verhalte. Nach der oben gegebenen Deutung des Ausdrucks ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ schliefst sich die Zeugung durch den Geist an die paulinische Christologie als ihr Abschlufs in derselben Weise an, wie an die Christologie der Synoptiker: der ganze Mensch in seinem ganzen Lebenslauf ist durch den Geist gewirkt.

Die hierdurch gewonnene Deutung des Ausdrucks ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ beweist nun auch, dafs Paulus sich den Christus nicht in der Art der jüdischen Erwartung, wie sie sich etwa im Buche Henoch ausspricht, als Menschen präexistierend gedacht habe. Also kann er sie auch nicht von diesem Gedanken aus gebildet haben. Die falsche Auffassung des Ausdrucks ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ ist der einzige Beweis, den man für diesen Gedanken beizubringen pflegt. Im übrigen widersprechen die Worte des Paulus über den Präexistenten jenem Gedanken. Wenn nun aber das Wort: „Mensch aus dem Himmel" garnicht sagt, dafs dieser Mensch vor seiner irdischen Existenz im Himmel war und von dort auf die Erde gekommen ist, wie verhält sich dann nach dem paulinischen Gedanken der Präexistente zu dem „Menschen aus dem Himmel"? Dafs Paulus den Christus als präexistenten denkt, steht fest. Es handelt sich nur darum, wie er ihn vorstellt, resp. wie sich dieser Gedanke an seine Christologie anschliefst oder wie er entstanden ist.

Er stellt sich den Eintritt des Präexistenten in den Geschichtslauf nicht als das Herabkommen eines Menschen aus dem Himmel vor. Da er aber den himmlischen Ursprung des Menschen Jesus darin sieht, dafs er von Gott durch den Geist hervorgebracht ist, so denkt er die Menschwerdung auch nicht als Verwandlung in einen Menschen. In diesem Falle würde er die Geburt Jesu als den Akt des Herabkommens aus dem Himmel denken. Allein diesen Gedanken spricht auch Phil. 2, 5 ff. nicht aus.

Paulus denkt sich den Sohn Gottes nicht als Menschen, sondern gottheitlich präexistent, so wie er sich den Erhöhten vorstellt. Und er denkt seinen himmlischen Ursprung nicht als den zeitlichen Anfang seines irdischen Daseins, sondern als den dauernden Grund desselben, seinen Eintritt in die Welt also nicht als Ablegung seiner himmlischen Daseinsweise.

Wie sich durch die beigebrachte Beobachtung ein Problem der paulinischen Christologie löst, so ist ein neues damit gestellt.

IX.

Der Gedankeninhalt von Phil. 2, 12 u. 13.

Von Lic. **E. Schaeder**.

Wenn es von dem Worte Gottes überhaupt heifst, dafs es wirkungskräftig ist und schneidender als jedes zweischneidige Schwert, so gilt das im vollsten Mafse von dem Gottes-Wort aus dem Munde des Paulus: *μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε· θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας.* Es ist eins von denen, welche mit erschütternder, bezwingender Kraft in die Seele greifen. Man darf behaupten, dafs diese Wirkung häufig vorzugsweise von der ersten Hälfte des Spruches ausgeht, von dem scharfen, kurzen Appell, das eigene Heil mit Furcht und Zittern zustande zu bringen. Über der eindringenden Sprache, die er redet, wird die zweite Hälfte des Spruches leicht aufser acht gelassen. Für jede aufmerksamere Beschäftigung mit dem Worte ist es aber gerade das Verhältnis der beiden in ihm enthaltenen Sätze zu einander, welches das innerste Interesse in Anspruch nimmt. Gedankengänge, welche in den verschiedenen Briefen des Apostels vorliegen, finden in diesem Satzgefüge einen zugespitzten, sententiösen Ausdruck. Dabei ist die Wendung doch aber nicht nur ein Wiederhall anderer Aussagen, vielmehr bietet sie auch sonst ausgesprochene Gedanken in eigenartiger Fassung und bereichert durch neue Gesichtspunkte.

Da die Untersuchung, welche hier angestellt werden soll, auf das Verständnis der Aufforderung *μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε* und ihres Begründungssatzes abzielt, so wird auf den näheren und entfernteren Zusammenhang, in welchem das Satzgefüge erscheint, nur in soweit Rücksicht genommen, als es für sein Verständnis etwas austrägt.

Die Aufforderung findet sich in einem paränetisch gehaltenen Abschnitt des Briefes (1, 27—2, 18). In ihrem vollständigen Wortlaut wird sie durch ein einführendes *ὥστε* mit der vorangehenden Erörterung verbunden. Über die genauere Beziehung dieses *ὥστε* ist viel gestritten. Als das Nächstliegende bietet

sich die Verknüpfung der Partikel mit dem Gedankenstück V. 5—11. Dann stellt sich die Aufforderung, nicht nur wie in der Gegenwart des Apostels, sondern jetzt viel mehr in seiner Abwesenheit mit Furcht und Zittern das eigene Heil zustande zu bringen, als Folgerung aus dem dar, was über das selbstverleugnend-demütige Verhalten Christi Jesu und über die Erhöhung bemerkt wurde, welche Christo auf dieses sein Verhalten hin zu teil geworden ist. Eine Reihe von Auslegern hat den Nachweis zu liefern gesucht, dafs diese Beziehung des ὥστε in der That dem Sinne des Apostels entspricht. Sie heben hervor,[1]) dafs der Aufforderung ein Hinweis auf den bisherigen Gehorsam der Philipper vorangeht (καθὼς . . ὑπηκούσατε). Ihrem bisherigen Gehorsam gemäfs sollen die Leser mit Furcht und Zittern ihre eigene σωτηρία zustande bringen. Die Begriffe ὑπακούειν und σωτηρία sind dann diejenigen, welche nach der Meinung der genannten Ausleger die Aufforderung mit dem Abschnitt V. 5—11 inhaltlich verknüpfen. Das demütige Verhalten Christi wird ja V. 8 als eine Gehorsamsübung beschrieben. Sie bildet die Veranlassung für die Erhöhung Christi durch Gott. Aus der Thatsache nun, dafs Christus durch seinen Gehorsam seine Erhöhung veranlafst hat, soll der Apostel die Ermahnung folgern, dafs die Leser durch ein Verhalten, welches ihrem bisherigen Gehorsam entspricht, ihr eigenes Heil zustande bringen sollen. Indes man mufs sich wundern, wie diese Auffassung immer noch vertreten werden kann. Hofmann[2]) hat mit Recht bemerkt, dafs noch niemand zu zeigen vermocht habe, wie denn gerade diese Ermahnung (V. 12 und 13) zu dem Vorhergegangenen (V. 6—11) in einem durch ὥστε ausgedrückten Verhältnis stehe. Gewifs handelt es sich hier wie dort um eine Gehorsamsübung. Aber diejenige Christi erfolgt, wenn sie auch von Gott her mit der Erhöhung erwidert wird, nicht in Christi eigenem Interesse, sondern im Interesse der anderen, der Menschen. Dagegen zielt die Gehorsamsübung, welche Paulus im 12. Verse verlangt, auf das zustande bringen der eigenen Errettung. Mit rechtem Nachdruck schreibt Paulus τὴν ἑαυτῶν σωτηρ. und nicht τὴν σωτηρ. ὑμῶν κατεργ. Wie kann der Apostel aber daraus, dafs Christus im Interesse der anderen gehorsam gewesen ist, die Folgerung

[1]) So noch neuerdings Lightfoot, Lipsius.
[2]) Z. ds. St.

ziehen, dafs die Philipper im Interesse ihres eigenen Heiles gehorsam sein sollen? Bei dieser Differenz zwischen V. 5—11 und V. 12 f. mufs man sich nach einer anderen Beziehung für ὥστε als der auf V. 5—11 umsehen. Nun war der Apostel in der Ermahnung von 1, 27—2, 4 darauf aus, das sociale Verhalten seiner Leser als der Glieder eines Gemeindeorganismus, das sogen. πολιτεύεσθαι, zu regeln.[1]) Einmütigkeit, Eintracht und demütige Selbstverleugnung verlangte er von ihnen, und für letztere verwies er in V. 5—11 auf das Beispiel Christi. So sehr in dieser Ermahnungsreihe der Gesichtspunkt des Handelns mit anderen und für andere dominiert, so gehören doch alle hier erhobenen Forderungen zu dem, was man die Selbstheiligung der Christen nennt. An der Erfüllung der betreffenden Forderungen, sofern sich in ihr die Selbstheiligung der Philipper vollzieht, hängt die endgültige Errettung, die σωτηρία der Philipper. Wie nahe der Gedanke an sie dem Apostel in diesem Zusammenhange liegt, zeigt sich 1, 28. Wenn der Apostel nun im 12. Verse wieder ermahnend fortfährt: ὥστε . . . καθὼς πάντ. ὑπηκούσ. . . τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε, dann will er augenscheinlich die in 1, 27—2, 4 gegebene Ermahnung abschliefsen, indem er sie auf den allgemeinen und umfassenden Ausdruck bringt: τὴν (ἑαυτ.) σωτηρίαν κατεργάζεσθε. ὥστε greift also auf den ganzen Abschnitt 1, 27—2, 4 zurück; aus den dort erhobenen Forderungen folgert es die allgemeine: bringt euer Heil zustande. Allein dabei ist doch eine Beziehung des ὥστε auf V. 5—11 nicht auszuschliefsen. Bei dem blofsen Rückgang auf 1, 27—2, 4 würde man es verstehen, dafs es hiefse: τὴν σωτ. ὑμῶν κατεργάζεσθε. Dagegen ist bei dieser Beziehung das betonte τὴν ἑαυτῶν σωτ. nicht verständlich. Durch dies ἑαυτῶν hat Klöpper[2]) sich zu der Annahme bestimmen lassen, dafs Paulus der Ermahnung hier eine andere Richtung gebe als in V. 2—4 und in 1, 27—30. Während dort (beachte besonders V. 4 μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοποῦντες, ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ἕκαστοι) der Gesichtspunkt des „für die anderen" vorschlage, trete hier mit aller Energie der Gedanke an das eigene Interesse hervor. Indes es bleibt dabei: das gesamte Handeln, welches in V. 2—4 und in 1, 27—30 verlangt wird, auch das μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκ. σκοποῦντες, ἀλλὰ καὶ τὰ

---

[1]) Vergl. Klöpper z. V. 12.
[2]) Z. d. St.

τῶν ἑτέρων ἕκ. dient der Errettung der Philipper. Insofern bringt die Forderung τὴν ἑαυτ. σωτηρίαν κατεργάζεσθε jene anderen Forderungen nur zum Abschlufs. Aber darin verrät Klöpper eine richtige Empfindung, dafs er auf das betonte ἑαυτῶν den Finger legt. In diesem ἑαυτῶν offenbart es sich nun eben, dafs sich ὥστε auch auf V. 5—11 zurückbezieht. Doch nicht blofs in dem ἑαυτῶν, sondern auch in dem der Forderung vorangeschickten καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε offenbart sich das. Christus hat Gehorsam geübt (V. 8). Daher sollen die Philipper Gehorsam üben. Diese Gehorsamsübung wird im folgernden Anschlufs an die vorangegangenen Forderungen als ein κατεργάζεσθαι τὴν σωτηρίαν charakterisiert. Der Gehorsam Christi aber diente der σωτηρία der anderen. Der Gedanke an diesen Umstand veranlafst den Apostel hervorzuheben, dafs es die eigene σωτηρία der Philipper ist, welche sie zustande bringen sollen.[1]) So gewifs demnach die Ermahnung V. 12 eine allgemeine Folgerung aus 1, 27—2, 4 ist, so gewifs empfängt diese allgemeine und abschliefsende Ermahnung doch besondere Züge aus 2, 5—11. Und insofern stellt sie sich auch als Folgerung aus diesem Abschnitt dar, was allerdings bezüglich des ἑαυτῶν ungenau ist, da ἑαυτῶν auf eine Abweichung zwischen der Gehorsamsübung Christi und derjenigen der Philipper verweist.

Was nun den Bau des Satzes V. 12 betrifft, so ist mit der weitaus überwiegenden Zahl der Ausleger daran festzuhalten, dafs die Aufforderung nicht erst mit den Worten μετὰ φόβου καὶ τρόμου beginnt, sondern bereits mit μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον. Wollte man annehmen, dafs μὴ ὡς — ἀπουσίᾳ μου zu dem Zwischensatze καθὼς πάντ. ὑπηκούσατε gehört, dann wäre einmal das μὴ unbegreiflich. Es müfste eben, da von thatsächlich Stattgehabtem die Rede wäre, οὐχ heifsen.[2]) Aufserdem machte der Apostel dann den Philippern die auffallende Bemerkung, dafs ihr Gehorsam jetzt zur Zeit seiner Abwesenheit ein weitaus gröfserer gewesen sei resp. sei als zur Zeit seiner Gegenwart. Dazu würde aber gar nicht recht der Umstand stimmen,[3]) dafs Paulus die Absicht hat, zur Förderung der Philipper den Timotheus zu

[1]) Diese Auffassung berührt sich mit der von Zahn vorgetragenen (vergl. Zeitschrift für kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1885: Altes und Neues zum Verständnis des Philipperbriefes S. 281 ff.)

[2]) Vergl. Weifs und Klöpper.

[3]) Vergl. Klöpper.

schicken (2, 19. 20) resp. dafs er selbst zur Förderung ihres Glaubensstandes bald zu ihnen zu kommen hofft (2, 24 vergl. mit 1, 24—26). Verlangen nun Ausdruck und Gedanke, dafs man das μὴ ὡς . . . ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου mit μετὰ φόβου καὶ τρόμου κτλ. verbindet, dann ermahnt der Apostel die Philipper dazu, mit Furcht und Zittern ihr eigenes Heil zustande zu bringen, nicht nur wie in seiner Gegenwart, sondern jetzt viel mehr in seiner Abwesenheit. Das ὡς ist, wie das gegenüberstehende πολλῷ μᾶλλον zeigt,[1]) ein wirklich vergleichendes. Die Leser sollen jetzt, da der Apostel fern ist, ungleich eifriger, intensiver mit Furcht und Zittern ihr eigenes Heil zustande bringen.

Hofmann protestiert dagegen, dafs dies der Gedanke des Paulus sei.[2]) Er bringt das scharfsinnige Argument bei, dafs die An- oder Abwesenheit des Paulus unmöglich etwas für den Ernst austragen könne, mit dem die Philipper sich die Beschaffung ihres Heiles angelegen sein lassen sollten. Der Apostel könne ihnen ja doch bei seiner Gegenwart von der Schwere dieser Aufgabe unmöglich etwas abnehmen. Indem Hofmann dieser Erwägung nachgiebt, sieht er sich veranlafst, die Einheit des Satzes μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου . . . κατεργάζεσθε zu zersprengen. Er ergänzt zu μὴ ὡς . . . ἀπουσίᾳ μου aus dem vorangehenden Zwischensatze einen Imperativ ὑπακούετε. Wie die Philipper allezeit gehorsam gewesen sind, so sollen sie nicht wie in der Gegenwart des Apostels allein, sondern jetzt viel mehr in seiner Abwesenheit gehorsam sein. Und an diese Aufforderung reiht sich asyndetisch die andere, selbständige: mit Furcht und Zittern bringt euer eigenes Heil zustande.

Man sieht nun in der That nicht ein, wie durch dies gewaltsame Verfahren die von Hofmann empfundene Schwierigkeit beseitigt wird. Denn für den Gehorsam, welchen Paulus dann fordert, bleibt es dabei, dafs er jetzt in der Abwesenheit des Apostels intensiver sein soll als bei seiner Anwesenheit. Unter diesem Gehorsam ist aber, wie sich gleich zeigen wird, derjenige gegen Gottes Willen zu verstehen. Da erhebt sich dieselbe Frage: inwiefern kann die An- oder Abwesenheit des Apostels etwas für den Eifer austragen, mit dem dieser Gehorsam geübt werden soll? Er ist in gleicher Weise die ernste Pflicht der Philipper,

---

[1]) Vergl. Hofmann.
[2]) S. z. ds. St.

der Apostel sei nun bei ihnen oder von ihnen fern. Und aufserdem: der Satz μετὰ φόβου . . . κατεργάζεσθε, der nach der Fassung Hofmanns selbständig neben der Aufforderung μὴ ὡς . . . ὑπακούετε steht, könnte doch auf alle Fälle nur die Bedeutung haben, dafs er den Gehorsam, welchen der Apostel verlangt, illustrierte. Bei diesem Verhältnis der beiden Sätze gewänne aber das μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ . . . ἀπουσίᾳ μου auch wieder für die Forderung μετὰ φόβου . . . κατεργάζεσθε Bedeutung. Es wird also durch die Auslegung Hofmanns wenig oder nichts an der vorhandenen Sachlage geändert. Thatsächlich giebt aber auch die gewöhnliche Fassung des Satzes einen brauchbaren Sinn. Die Leser sollen angesichts des Umstandes, dafs ihnen jetzt die anleitende und antreibende Gegenwart des Apostels fehlt, eifriger als zur Zeit seiner Anwesenheit mit Furcht und Zittern ihr eigenes Heil zustande bringen. Allerdings vermag seine Einwirkung ihnen nichts von der Aufgabe, die sie im Interesse ihrer Errettung zu erfüllen haben, abzunehmen. Aber ... für ihren etwa fehlenden Eifer zur Erfüllung dieser Aufgabe tritt in der Zeit seiner Anwesenheit seine Einwirkung ergänzend ein. Naturgemäfs mufs ihr Eifer gröfser sein, wenn der Apostel fern von ihnen ist.[1])

Weist man nun auch die Hofmannsche direkte Ergänzung eines ὑπακούετε ab, so ist doch daran festzuhalten, dafs in dem Aufforderungssatze μὴ ὡς κτλ. ein solcher Imperativ versteckt liegt. Wie das vorhergehende καθὼς πάντ. ὑπηκούσατε zeigt, denkt der Apostel bei dem μετὰ φόβου . . . κατεργάζεσθε an eine Gehorsamsübung der Philipper.[2]) Die Beobachtung dieser Thatsache ist für das Verständnis der Auf-

[1]) Nur im Vorübergehen soll daran erinnert werden, dafs schon Theodoret (s. bei Hoelemann z. ds. St.) und in neuerer Zeit Linden (Studien und Kritiken 1860, S. 751 f.) κατεργάζεσθε nicht als Imperativ sondern als Indikativ fassen. Linden wird zu dieser Bestimmung durch die Erwägung veranlafst, dafs die Aufforderung, jetzt . . . mit gröfserem Eifer das eigene Heil zu beschaffen als früher bei der Anwesenheit des Apostels, nicht mit dem Lobe übereinstimme, welches den Philippern in den Worten καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε ausgestellt werde. Aber wie will man das μή erklären, welches statt eines οὐχ am Anfange des vermeintlichen Indikativ-Satzes steht? Linden bringt überdies durch die indikative Fassung eine mifsgestaltete, schwülstige Periode zustande. V. 12 καθὼς πάντοτε . . . κατεργάζεσθε Vordersatz, V. 13 Parenthese, V. 14 von ὥστε V. 12 abhängiger Nachsatz!

[2]) Vergl. Weifs.

forderung nicht ohne Bedeutung. Für denjenigen, dem die Philipper allezeit gehorsam gewesen sind und dem sie nun gehorsam sein sollen, halten u. a. Wiesinger und Weifs[1]) den Apostel. Aber gewifs hiefse es dann *καθὼς πάντ. ὑπηκ. μοι*. Das Fehlen dieses *μοί* wird nicht dadurch aufgewogen, dafs in dem Satze, der zur Gehorsamsübung des *κατεργάζεσθε* auffordert, von der An- und Abwesenheit des Apostels die Rede ist. Der Hinweis auf sie sichert dem Gehorsam der Philipper noch nicht als seine mafsgebende Beziehung diejenige auf den Apostel. Vielmehr ist als der, dem der Gehorsam der Philipper allezeit geleistet ist und nun geleistet werden soll, Gott resp. der Wille Gottes anzusehen. Und zwar ist bei diesem Willen nicht an den göttlichen Heilswillen gedacht, so dafs der ihm entsprechende Gehorsam der des Glaubens wäre. In einem Satze, der eine Reihe von sittlichen Ermahnungen zusammenfassend abschliefst, kann es sich nur um den Willen Gottes handeln, welcher sittliche Leistungen fordert.[2]) Und der Gehorsam ist eben derjenige der sittlichen Bethätigung.[3]) Weil aber der Apostel für die Philipper der Interpret dieses göttlichen Willens ist, deshalb hat ihr Gehorsam auch eine Beziehung auf ihn. Nur ist die mafsgebende, principielle Beziehung diejenige auf Gott.

Damit sind die nötigen Erörterungen über den Zusammenhang, in welchem die Aufforderung *μετὰ φόβου . . . κατεργ.* steht, gegeben. Ehe aber zu ihrer eigenen Behandlung geschritten wird, soll noch kurz eine Konsequenz abgewiesen werden, welche Zahn[4]) aus seiner richtigen Bestimmung des Begriffes *ὑπακούειν* für das Verständnis des *μετὰ φόβου καὶ τρόμου* zieht. Die Sache läfst sich hier im unmittelbaren Anschlufs an die Ausführung über das *ὑπακούειν* am leichtesten erledigen. Zahn erinnert daran, dafs der sittliche Gehorsam des Christen in der Aussage Röm. 6, 16 ff. als ein Knechtsdienst hingestellt wird. Indem der Christ sich im Gehorsam gegen Gott heiligt, handelt er als Knecht Gottes. Als die Stimmung aber, in welcher der Knecht dem Herrn den geschuldeten Gehorsam erweist, sehe Paulus auch sonst „Furcht und Zittern“ an.[5]) Wenn er daher

---

[1]) z. d. St.

[2]) Für dies *θέλημα* vergl. 1 Thess. 4, 3; 5, 18; Kol. 4, 12; Ephes. 6, 6.

[3]) Vergl. Zahn a. a. O. S. 284.

[4]) A. a. O. S. 282 u. 284.

[5]) Vergl. Eph. 6, 5.

hier von den Philippern verlange, dafs sie mit Furcht und Zittern ihr eigenes Heil zustande brächten, dann erkläre sich das eben daraus, dafs er sie dabei als im Knechtsgehorsam gegen Gott befindlich vorstelle. Zahn vergleicht zunächst noch die Wendung 2. Kor. 10, 5, wo von dem Knechtsgehorsam der korinthischen Christen gegen Christus (und darin gegen Gott) die Rede ist, sodann aber 2. Kor. 7, 15, wo der Knechtsgehorsam der Korinther gegen Gott darin angeschaut wird, dafs sie den Titus mit Furcht und Zittern aufgenommen haben.

Es läfst sich nicht leugnen, dafs sich diese Deutung des *μετὰ φόβου καὶ τρόμου* im Blick auf Ephes. 6, 5; 2. Kor. 10, 5 und 7, 15 empfiehlt. Das Verlangen der Furcht und des Zitterns, welches als an Christen gerichtet zunächst immer etwas Auffallendes hat, wäre so einfach begriffen. Ist einmal für das christliche Heiligungsverhalten der Gesichtspunkt des gehorsamen Knechtsdienstes eingeführt, dann ist damit auch ohne weiteres der Gedanke an die begleitende Stimmung der Furcht und des Zitterns gegeben. Indes unsere Stelle führt auf ein anderes Verständnis des *μετὰ φόβ. κ. τρόμου*. In der Aufforderung haben gerade diese Worte besonderes Gewicht. Denn sie sind es, wie sich zeigen wird, welche im 13. Verse begründet werden. Augenscheinlich ist Furcht und Zittern nicht die Haltung, welche für das Gefühl des Apostels so ganz selbstverständlich zu dem *ὑπακούειν* resp. dem *κατεργ. τὴν σωτ.* gehört. Wäre das Entgegengesetzte der Fall, wäre Furcht und Zittern direkt mit dem *ὑπακούειν* als mit dem Knechtsverhalten der Christen gegeben, dann würde der Apostel diesem Moment der Aufforderung nicht die besondere Begründung zu teil werden lassen, welche es im 13. Verse empfängt. Man ist also nicht in der Lage, die Zahnsche Deutung des *μετὰ φόβ. κ. τρόμ.* zu acceptieren. Für das Verständnis der Worte mufs nachher der 13. Vers herangezogen werden.

Nunmehr können wir uns der Auslegung der Aufforderung und ihres Begründungssatzes zuwenden. Die Rücksicht auf den Zusammenhang, in dem sie erscheint, hat ihr Verständnis an drei Punkten vorbereitet. Wir wissen erstlich, warum es *τὴν ἑαυτῶν σωτ.* statt des einfachen *τὴν σωτ. ὑμῶν* heifst. Erörterungen über dies *ἑαυτῶν* sind nicht mehr nötig. Sodann wissen wir, dafs es sich in dem *κατεργάζεσθαι τὴν σωτ.* um die sittliche Gehorsamsübung gegenüber dem *θέλημα* Gottes handelt.

Endlich haben wir festgestellt, dafs es für das Verständnis des μετὰ φόβ. καὶ τρόμ. als der das κατεργ. τὴν σωτ. begleitenden Haltung nichts austrägt zu wissen, dafs dies κατεργάζεσθαι κτλ. eine Gehorsamsübung ist.

Der Apostel ermahnt die Leser, ihr eigenes Heil zustande zu bringen. Schon Chrysostomus[1]) legt Gewicht darauf, dafs es κατεργάζεσθε heifst und nicht etwa ἐργάζεσθε. Er giebt aber dem κατεργ. im Unterschiede von dem Simplex die Bedeutung: mit besonderem Eifer, mit besonderer Sorgfalt wirken.[2]) Diese Bestimmung ist irrig. Ebenso ist es verkehrt, wenn Hoelemann meint, dafs κατά dem Simplex den Sinn des emsigen und ausharrenden Wirkens mitteile.[3]) κατεργάζεσθαι bedeutet zustande oder zur Vollendung bringen.[4]) Dies ist der Sinn des Verbum im klassischen Griechisch. Für den Sprachgebrauch des Paulus ist er besonders erkennbar aus der Bemerkung 2. Kor. 7, 10: ἡ γὰρ κατὰ θεὸν λύπη μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον ἐργάζεται· ἡ δὲ τοῦ κόσμου λύπη θάνατον κατεργάζεται.[5]) Er erhellt aufserdem aus Wendungen wie Ephes. 6, 13; Röm 5, 3; 7, 8. 13; 2. Kor. 4, 17. Die σωτηρία nun ist hier wie 1, 28 (vergl. 1, 19) die noch ausstehende Errettung, das zukünftige Heil.[6]) Angesichts der eben festgestellten Bedeutung von κατεργάζεσθαι kann von einer anderen Fassung des Begriffes σωτηρία keine Rede sein. Hofmann denkt bei σωτηρία an das von Christus bereits verwirklichte, vorhandene Heil. Und dem κατεργάζεσθαι τὴν σωτ. will er den Sinn geben: zu Wege bringen, dafs man des an und für sich vorhandenen Heiles teilhaft werde. Aber das κατεργάζεσθαι bezieht sich auf das Heil selbst und nicht auf seine Aneignung.

So ergiebt sich denn mit aller Deutlichkeit der Gedanke des Apostels, dafs die schliefsliche Errettung der Philipper gebunden ist an ihr eigenes Thun. Dieses Thun besteht aber in der gehorsamen Verwirklichung des ihnen geltenden, vom Apostel nahe-

1) S. z. ds. St. bei Migne patrol. graec. tom. LXII.

2) οὐκ εἶπεν, ἐργάζεσθε ἀλλὰ κατεργάζεσθε, τουτέστιν μετὰ πολλῆς τῆς σπουδῆς, μετὰ πολλῆς τῆς ἐπιμελείας.

3) Z. ds. St.

4) Vergl. Bengel, Wiesinger, Weifs, Franke, Klöpper z. ds. St.

5) Bei Klöpper z. Phil. 2, 12.

6) Vergl. für diese σωτηρία 1. Thess. 5, 8. 9; 2. Thess. 2, 13; Röm. 13, 11; auch 5, 9. 10.

gebrachten Willens Gottes. Als das, worauf der Wille Gottes geht, erscheint im Kontext die Ausübung der Einmütigkeit, der Eintracht, der demütigen Selbstverleugnung. Es versteht sich von selbst, dafs diese Momente nur einen Ausschnitt aus dem θέλημα Gottes bilden. Seinen Inhalt macht das Gute in jedweder Form aus. [1])

Die Untersuchung hat sich nun dem μετὰ φόβου καὶ τρόμου zuzuwenden. [2]) Es ist interessant zu sehen, wie die Auslegung es je und dann unternommen hat, die Schärfe der Forderung „mit Furcht und Zittern“ abzuschwächen. Schon Chrysostomus wird dem Inhalt der Worte nicht gerecht, wenn er sie in der Behandlung dieser Stelle u. a. davon versteht, dafs die Schwierigkeit der Beschaffung des Heiles, die leicht eintretende Möglichkeit das Ziel nicht zu erreichen, ängstliche Sorgfalt als Begleiterscheinung des κατεργ. τὴν σωτηρ. notwendig mache. [3]) Unter den Neueren findet Rheinwald [4]) in der Forderung den Gedanken ausgesprochen, dafs der Blick auf die eigene Schwäche und Hinfälligkeit den Christen die Haltung der Furcht und des Zitterns zur Pflicht mache. Diese Auffassung berührt sich noch mehr als mit der vorher angegebenen des Chrysostomus mit derjenigen, welche Chrys. hom. 31 de nat. dom. vorträgt. Er nimmt nämlich die Worte im Sinne von μετὰ ταπεινοφροσύνης. [5]) Wäre die Deutung richtig, dann bildeten die Worte eine weitere Verbindung der Ermahnung V. 12 mit dem, was in V. 5—11 über Christus gesagt war: dem demütigen Gehorchen Christi träte hier dasjenige, welches die Christen im Interesse ihrer Errettung vollziehen sollen, an die Seite.

Nun mufs man aber zugeben, dafs der nächste Zusammenhang, in welchem die Worte „mit Furcht und Zittern“ auftreten, gegen diese Deutung streitet. Mit voller Absicht stellt der Apostel an die Spitze des Begründungssatzes V. 13 das

[1]) Vergl. 1. Thess. 5, 15; Gal. 6, 10; Röm. 2, 10; 12, 9. 21.

[2]) Der zusammengesetzte Ausdruck findet sich noch 2. Kor. 7, 15; Ephes. 6, 5. (vergl. auch 1. Kor. 2, 3). Den LXX ist die Verbindung von φόβος und τρόμος ziemlich geläufig, vergl. z. B. Gen. 9, 2; Exod. 15, 16; Deut. 11, 25, auch Ps. 2, 11.

[3]) A. a. O. εἰ . . τὰ βιωτικὰ κατορθῶσαι φόβου χωρὶς οὐκ ἔνι, πόσῳ μᾶλλον τὰ πνευματικά; cf. auch Lightfoot: μετὰ φόβου καὶ τρόμου i. e a nervous and trembling anxiety to do right, u. Ellicott z. ds. S.

[4]) Z. ds. St.

[5]) S. bei Hoelemann z. ds. St.

emphatische θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν. Sieht man sich darnach um, welches Moment der Aufforderung mit diesem θεὸς γάρ ἐστιν κτλ. begründet wird, dann kann es unmöglich das κατεργάζεσθε τὴν ἑαυτῶν σωτ. sein. Behufs seiner Begründung würde es einfach heifsen: θεὸς γὰρ ἐνεργεῖ ἐν ὑμῖν κτλ. Auch darin, dafs von der Beschaffung der eigenen Errettung die Rede ist, findet dies emphatische θεὸς γάρ ἐστιν κτλ. mit nichten seine Erklärung. Es hat sich ja gezeigt, dafs die Beziehung auf V. 5—11 den Apostel veranlafst, ἑαυτῶν σωτ. statt σωτ. ὑμῶν zu schreiben. Lediglich um des „mit Furcht und Zittern“ willen ist die eigentümliche Konstruktion am Anfang des 13. Verses angewendet. Der Umstand, dafs Gott es ist, der in den Philippern sowohl das Wollen als auch das Wirken wirkt, ist es, der es ihnen zur Pflicht macht, nicht anders als mit Furcht und Zittern ihre eigene Errettung zustande zu bringen.[1]) Liegt die Sache aber so, dann erhellt: im Sinne des Apostels wird die geforderte Haltung der Furcht und des Zitterns weder durch die Gröfse und Schwierigkeit der den Philippern geltenden Aufgabe veranlafst, noch durch die Beschaffenheit ihrer eigenen Natur. Jede dieser Auslegungen trägt ein fremdes Moment in den Zusammenhang ein. Furcht und Zittern beziehen sich direkt auf Gott,[2]) und diese Beziehung giebt der Forderung μετὰ φόβου καὶ τρόμου ihre eigentümliche Kraft.

So haben wir denn dies als den Gedanken der Aufforderung V. 12. Mit Furcht und Zittern im Blick auf Gott sollen die Philipper durch die Übung des Gehorsams gegen den Willen Gottes, durch die Gotte gehorsame Verrichtung des Guten ihr eigenes Heil zustande bringen. Das genauere Verständnis des μετὰ φόβου καὶ τρόμου ergiebt sich nun eben aus der Auslegung des 13. Verses.[3])

---

[1]) Mehr und mehr kommt in der neueren Auslegung die Erkenntnis zur Geltung, dafs eben μετὰ φόβου καὶ τρόμου im 13. Verse seine Begründung findet, vergl. Weifs, Hofmann, P. W. Schmidt (neutestl. Hyperkritik u. s. w. S. 63), Wohlenberg (in Strack-Zöcklers kurzgef. Kommentar).

[2]) Gegen Ellicott.

[3]) Man hat die Tendenz desselben gar nicht verkehrter bestimmen können, als wenn man mit Crysostomus meinte, dafs der Apostel hier auf eine Ermutigung der Philipper abziele (so Meyer, Ellicott). Nachdem er von ihnen im 12. Verse die Haltung ängstlicher Sorge bei der Beschaffung ihrer Errettung verlangt habe, führe er ihnen im 13. V. den Grund vor, aus dem sie sich mutig der Erfüllung jener Aufgabe unterziehen könnten (vergl. Chrysost. z. ds. St. a. a. O.: ἐπειδὴ

Bevor wir sie beginnen, sei eine einführende Bemerkung gestattet. Man wird der ganzen Bedeutung unserer Aussage V. 12 und 13 nur dann gerecht, wenn man sich vergegenwärtigt, dafs in ihr eine dem Paulus geläufige Forderung bereichert durch einen besonderen Gesichtspunkt auftritt. Dieser besondere Gesichtspunkt ist es, welcher dem Begründungssatze eine eigentümliche Gestalt verleiht. Die Forderung *τὴν ἑαυτ. σωτηρίαν* (resp. *τὴν σωτ. ὑμῶν*) *κατεργάζεσθε* findet sich, wie sich nachweisen läfst, wenn auch nicht der Form, so doch dem Inhalt nach in der paulinischen Literatur häufig. Und man trifft den Sinn des Apostels, wenn man behauptet, dafs er diese Forderung stets im Hinblick auf die Thatsache erhebt, dafs Gott in den Christen sowohl das Wollen wie das Wirken wirkt. Aber an unserer Stelle fordert der Apostel ein Zustandebringen der eigenen Errettung mit Furcht und Zittern. Um dieses besonderen Zusatzes willen schreibt er: *θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν* und nicht *θεὸς γὰρ ἐνεργεῖ κτλ.* Ebenso macht er, wie sich zeigen wird, aus demselben Grunde die betonte Schlufsbemerkung *ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας*. In dem Gedankengefüge: bringt euer Heil zustande, denn Gott wirkt in euch das Wollen wie das Wirken, würde der Begründungssatz angeben, inwiefern die Christen imstande sind der Forderung zu entsprechen. Er würde ihnen das Motiv für eine zuversichtlich-

δὲ εἶπε, μετὰ φόβου καὶ τρόμου, καὶ ἐπαγωνίους ἐποίησεν, ὅρα πῶς παραμυθεῖται τὴν ἀγωνίαν). Es sei ja Gott, der sie zur Erfüllung derselben befähige. Bei dieser Fassung wird die enge Verbindung der beiden Sätze V. 12 und 13 gesprengt. Denn ersichtlich ist es dann nicht die Aufforderung: mit Furcht und Zittern bringt euer eigenes Heil zustande, welche im 13. Verse begründet wird. Vielmehr wird die Begründung einem Satze zu teil, den man zwischen V. 12 und 13 einzuschieben hätte, etwa des Inhaltes: „bringt es aber zugleich mit Mut zustande." Solange man ohne die Einfügung eines solchen Satzes auskommt, hat man auf sie zu verzichten. Noch unglücklicher ist die Angabe, welche de Wette (z. ds. St.) von dem Zweck des 13. Verses macht. Nachdem der Apostel von den Philippern verlangt habe, dafs sie selbst ihr Heil zustande brächten, erinnere er sie nun hier daran, dafs dies Werk die Sache Gottes sei. Paulus würde dann im 13. V. eine Art Selbstverbesserung vornehmen. Man versteht es nicht, wie diese Fassung angesichts des begründenden *γάρ* vorgetragen werden konnte, da es doch, wenn sie im Rechte wäre, statt *γάρ ἀλλά* oder *δέ* heifsen müfste. Auch durch sie wird der Zusammenhang von V. 12 und 13 vernichtet. Statt ihn zu erklären, beseitigt man ihn. Nein, es ist eben die Forderung *μετὰ φόβ. κ. τρόμ.* sc. *κατεργάζεσθε*, welche begründet wird.

ɩubige Erfüllung der Forderung darbieten. Dagegen in dem s vorliegenden Satzgefüge bietet der Gedanke, dafs Gott es , der in den Philippern sowohl das Wollen wie das Wirken Interesse seines Wohlgefallens wirkt, das Motiv dafür dar, fs sie sich der betreffenden Forderung mit Furcht und Zittern terziehen. Wir werden sehen: beide Betrachtungsweisen be- ɜhen zu Recht — der Christ hat einmal mit gläubiger Zu- rsicht Gotte gegenüber seine Errettung zustande zu bringen, gleich aber auch mit Furcht und Zittern Gotte gegenüber.

Was nun den Inhalt des 13. Verses betrifft, so ist mit Zahn[1]) ɜwicht darauf zu legen, dafs es in der emphatischen Wendung ifst θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν und nicht ὁ θεὸς γάρ ἐστιν κτλ. : kommt dem Apostel nicht darauf an zu betonen, dafs es Gott und nicht jemand anders, der in ihnen das Wollen und das irken wirkt. Vielmehr will er seine Leser auf das Wesen, f die Qualität dessen, der in ihnen wirkt, hinweisen.[2]) Gott es — bei dieser Angabe stellt sich dem inneren Auge der ıilipper die Majestät Gottes, wie Paulus sie ihnen bekundet tte, dar. Ein Wirken sagt er von Gott aus. ἐνεργεῖν (bezw. ʽργεῖσθαι) ist ein dem Paulus geläufiger Begriff.[3]) Er hat die stimmtere Bedeutung: thatkräftig wirken.[4]) Dieses thatkräftige irken Gottes vollzieht sich im Innern der Philipper. Denn ist ἐν ὑμῖν zu verstehen.[5]) Es geht nicht etwa auf den ɜmeindeorganismus. Als ein im Innern der Philipper sich voll- ɜhendes ist es ein geistartiges. Wenn nun als Objekt dieses

---

[1]) A. a. O., S. 285.

[2]) Wenn man sich dies vergegenwärtigt, dann erhellt, dafs auch diejenige ıssung der VV. 12 und 13 den Sinn des Apostels nicht trifft, welche μετὰ βου καὶ τρόμου wohl durch θεὸς γάρ ἐστιν κτλ. begründet sein läfst, dann er folgenden Gedanken ausgedrückt findet. Die Philipper sollen mit „demü- ;er Gesinnung" ihre Errettung zustande bringen, denn nicht sie sondern ɩtt sei es ja, der Wollen und Wirken gebe (so Hoelemann und in der Haupt- che auch Wiesinger). An den Gegensatz zwischen einer Bewirkung des ollens und Wirkens durch die Philipper und durch Gott ist im Zusammen- ınge nicht gedacht.

[3]) Aufser in der paulinischen Litteratur findet er sich nur noch Matth. , 2; Mark. 6, 14; Jakob. 5, 16, vergl. Cremer s. v. ἐνεργέω. Das Aktivum braucht P. wie in der vorliegenden Aussage transitiv noch Gal. 3, 5; 1. Kor. , 6. 11; Ephes. 1, 11. 20.

[4]) Vgl. Ephes. 1, 19 u. 20: τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους ς ἰσχύος αὐτοῦ, ἣν ἐνήργηκεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.

[5]) Vergl. 1. Thess. 2, 13; 2. Kor. 4, 12.

thatkräftigen Wirkens sowohl das Wollen wie das Wirken genannt wird, so hat man sich daran zu erinnern, dafs in der Forderung V. 12 von den Philippern eine Gehorsamsübung verlangt war, welche in der Erfüllung des göttlichen Willens oder in der Ausrichtung des Guten bestand. Demgemäfs ist bei dem θέλειν an das Wollen und bei dem ἐνεργεῖν an das Wirken gedacht, welches sich auf diesen göttlichen Willen oder auf das Gute bezieht.

Indes mit dem, was bisher über den Inhalt des 13. Verses gesagt wurde, sind die Gesichtspunkte, welche hier zu beachten sind, bei weitem noch nicht erschöpft. Ein geistartiges, thatkräftiges Wirken vollzieht Gott in den Philippern. Erwägt man, dafs sie Glaubende sind, dann wird man darauf geführt, dafs sich das göttliche Wirken durch den heiligen Geist vermittelt. Denn nach der Anschauung des Apostels ist der Glaubende im Besitz des heiligen Geistes oder des Geistes Gottes.[1]) Und durch ihn vollzieht Gott sein Wirken in und an den Glaubenden.[2]) Wenn als die Produkte dieses Wirkens hier sowohl das Wollen wie das Wirken erscheinen, dann ist nicht zu übersehen, dafs es nicht heifst: τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν, sondern καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν. Die göttliche Thätigkeit bleibt nicht bei der Schaffung des Wollens stehen, sie schafft auch das Wirken.[3]) Gott wirkt in den Glaubenden durch den heiligen Geist zunächst die entschlossene Willigkeit, seinen Willen, der auf das Gute geht, zu verwirklichen. Zugleich aber wirkt er in ihnen das thatkräftige Wirken. Was dies ἐνεργεῖν betrifft, so ist für seine genauere Bestimmung der Umstand entscheidend, dafs als der Bereich, welchem es angehört, so gut wie beim Wollen das Innere der glaubenden Philipper angesehen wird. Der Apostel sagt nicht etwa, dafs Gott ein aus ihrem Innern in der Form der sichtbaren Handlung heraustretendes Wirken schaffe. In ihnen schafft er das Wirken. Demgemäfs kann der Gedanke nur der sein, dafs Gott in ihnen die thatkräftige Regung schafft, welche den Übergang von dem Wollen des Guten zu seiner Durchführung in den einzelnen äufseren Handlungen bildet. M. a. W., zu dem entschlossenen Wollen des Guten fügt Gott diejenige Thatkraft hinzu, durch welche dies Wollen befähigt

---

[1]) Vergl. 1. Thess. 4, 8; 1. Kor. 6, 19; Röm. 8, 2. 4; Ephes. 4, 30.

[2]) Vergl. 1. Kor. 2, 10; Röm. 8, 11, auch Ephes. 3, 16.

[3]) S. Klöpper z. ds. St.

wird, sich ungebrochen dem äufseren Vollzuge der einzelnen guten Thaten zu nähern.[1]) Ist dann die äufsere That auch noch ein Drittes, das zu dem Wollen und Wirken hinzukommt, so ist sie doch nur das Hervortreten einer in den Gläubigen voll ausgebildeten Willensbewegung.

Und nun zu der Erläuterung des abschliefsenden *ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας*. Die neueren Ausleger waren mit Ausnahme von Hofmann darin einig, dafs es zu *ὁ ἐνεργῶν* gehöre, und dafs entsprechend dem Subjekt dieses *ἐνεργῶν* (*θεός*) ein Subjekts-Genetiv *αὐτοῦ* zu den Worten zu ergänzen sei. Unterschiede in der Fassung des *ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας αὐτοῦ* ergaben sich dann an der Hand abweichender Bestimmung des Begriffes *εὐδοκία*. Die einen nahmen ihn im Sinne von Wohlgefallen, die anderen von Wohlwollen. Und bei der Fassung „Wohlgefallen" betonten einzelne die Freiheit oder auch die Willkür desselben. Hofmann stellte sich in einen Gegensatz gegen diese Auslegung.[2]) Unter den Deutungen, welche *εὐδοκία* im Sinne von Wohlgefallen nahmen, unterschied er zwei. Einmal diejenige von Weifs, der bei *εὐδοκία* an das Wohlgefallen denkt, welches Gott an seinem hier bezeichneten Wirken hat. Hofmann machte gegen diese Deutung den Sinn des *ὑπέρ* geltend. *ὑπέρ* gebe einen Beweggrund an, der zugleich Zweck sei. Es gehe nicht an, in dem Wohlgefallen, welches Gott an seinem Wirken hat, den Zweck seines Wirkens zu sehen. Sodann zog Hofmann die Deutung von de Wette, Wiesinger in Betracht, welche bei dem göttlichen Wohlgefallen an den eigenen freien Willen Gottes denken. Er meinte, bei dieser Fassung von *ὑπὲρ τῆς εὐδ.*, welche Gewicht darauf lege, dafs es sich um eine freie Willensentscheidung Gottes handle, könne unmöglich ein ausdrücklicher Zusatz *αὐτοῦ* fehlen. Aufserdem wandte sich Hofmann gegen die Deutung Wohlwollen für *εὐδοκία*. Sie passe auch nicht zu *ὑπέρ*. Das göttliche Wohlwollen könne nicht der Zweck des Wirkens Gottes sein. So war denn die bisherige Fassung der Worte *ὑπὲρ τῆς εὐδ.* beseitigt. Dafür verband sie Hofmann mit V. 14. Wie Hofmann wendet sich nun Zahn gegen die Verbindung der Worte mit *ὁ ἐνεργῶν* und ihre Deutung von dem Wohlgefallen oder Wohlwollen Gottes. Gegen Hofmann aber verbindet er sie nicht mit *πάντα ποιεῖτε*

---

[1]) Vgl. Wiesinger z. ds. St.
[2]) S. z. ds. St.

V. 14 sondern mit τὸ ἐνεργεῖν und versteht sie von dem guten Willen oder Vorsatz der Philipper. Zahn thut das in der schon mehrfach citierten scharfsinnigen Untersuchung,[1]) welche alle Fragen, die bei der Beurteilung der betreffenden Worte auftauchen können, berücksichtigt, und die zugleich ein neues Licht auf die Geschichte ihrer Auslegung wirft. Zahn will nämlich entdeckt haben, dafs die gesamte altkirchliche Exegese an eine Verbindung von ὑπὲρ τῆς εὐδοκ. mit ὁ ἐνεργῶν nicht gedacht hat. Die alte syrische und lateinische Übersetzung, die lateinischen Ausleger ziehen es zu τὸ ἐνεργεῖν und verstehen εὐδοκία von dem menschlichen guten Willen. Auch die Griechen sollen nur die Verbindung mit τὸ ἐνεργεῖν oder eine Verbindung mit τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν kennen, wobei sie εὐδοκία im ersten Falle von dem menschlichen oder göttlichen, im zweiten von dem göttlichen Willen nehmen. Vielleicht haben erst Luther und Calvin die nachher in fast allgemeine Aufnahme gekommene Verbindung der Worte mit ὁ ἐνεργῶν und ihre Deutung auf den göttlichen Willen eingeführt. Und wie begründet Zahn seinen Rückgang auf die Fassung der alten Versionen und zahlreicher Väter? Er verweist darauf, dafs ὑπὲρ τῆς εὐδοκ. von ὁ ἐνεργῶν durch die Worte καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν getrennt ist. Wenn es nun zu ὁ ἐνεργῶν gehörte, dann müfste es, da die dazwischenstehenden Worte ein anderes Subjekt haben als ὁ ἐνεργῶν, notwendig durch ein hinzugefügtes αὐτοῦ als zu ὁ ἐνεργῶν gehörig bezeichnet sein. Ja, ein solches αὐτοῦ würde in diesem Falle kaum genügen, es müfste ὑπὲρ τῆς ἰδίας εὐδοκ. oder ὑπὲρ τῆς ἑαυτοῦ εὐδοκ. heifsen. Das Fehlen eines derartigen Zusatzes zeige deutlich, dafs von dieser Beziehung der Worte nicht die Rede sein könne. Dann müsse aber das Subjekt für εὐδοκία aus den vorhergehenden Infinitiven genommen werden, es sei also an die εὐδοκία der Philipper zu denken. Und ὑπὲρ τῆς εὐδοκ. sei mit τὸ ἐνεργεῖν zu verbinden, denn εὐδοκία sei eben derjenige gute Wille, der in τὸ θέλειν (sc. ὁ ἐνεργῶν) als der von Gott in den Philippern gewirkte hingestellt werde. Daraus dafs dies zu τὸ ἐνεργεῖν gehörige ὑπὲρ τῆς εὐδοκ. auf τὸ θέλειν zurückweise, erkläre sich der bestimmte Artikel bei εὐδοκίας. Der Sinn des Verses ist also nach Zahn dieser: Denn Gott ist es, der da wirkt in euch sowohl das Wollen als auch das Wirken im Interesse des (von

---

[1]) Zeitschrift für kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1885, S. 286 ff.

Gott gewirkten) guten Willens (im Interesse seiner Durchführung oder Verwirklichung).[1] Zahn versucht dann die Deutung: guter Wille, guter Vorsatz als eine dem Sprachgebrauch des Paulus entsprechende mit den Wendungen Röm. 15, 26. 27; 1. Thess. 2, 8; 2. Thess. 1, 11 zu belegen.

Die Entscheidung über die Bedeutung von ὑπὲρ τῆς εὐδοκ. hängt zunächst an der Feststellung des Sinnes, den εὐδοκία hat, und dann an der Beantwortung der Frage, ob ὑπὲρ τῆς εὐδοκ. wegen des zwischen ὁ ἐνεργῶν und ihm stehenden καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν in der That nicht mit ὁ ἐνεργῶν sondern entweder mit beiden Infinitiven oder nur mit τὸ ἐνεργεῖν verbunden werden darf.

εὐδοκία erscheint in der paulinischen Literatur aufser an unserer Stelle noch fünfmal. In der Wendung Ephes. 1, 5 bildet es eine Näherbestimmung von θέλημα. Bei diesem θέλημα ist an den Willen Gottes gedacht. Wenn er als εὐδοκία charakterisiert wird,[2] dann wird er damit seiner Form nach als ein freier und seinem Inhalt nach als ein guter hingestellt.[3] So entspricht εὐδοκία dem hebr. רָצוֹן.[4] Dieses Wohlgefallen des göttlichen Willens, d. h. dieser freie und gute Wille Gottes, ist nun Ephes. 1, 5, wie der Zusammenhang angiebt, der göttliche Heils- oder Gnadenwille. An ihn ist eben auch in der Aussage Ephes. 1, 9 gedacht.[5] Weiter hat der Apostel εὐδοκία noch 2. Thess. 1, 11 in dem Ausdruck εὐδοκία ἀγαθωσύνης. Hier mufs ἀγαθωσύνης gen. subj. sein, wie in dem parallel stehenden Ausdruck ἔργον πίστεως dem gen. πίστεως dieselbe Qualität eignet. εὐδοκ. ἀγαθωσύνης ist demnach das Wohlgefallen, welches die Güte hat oder das, was ihr wohlgefällt. Es handelt sich dabei um den freien und guten Entschlufs, den die ἀγαθωσύνη hat.[6] Wenn es nun Röm. 10, 1 heifst: ἡ μὲν εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας καὶ ἡ δέησις πρὸς τὸν θεὸν ὑπὲρ αὐτῶν εἰς σωτηρίαν, dann fragt es sich, ob πρὸς τὸν θεόν wie zu ἡ δέησις auch zu ἡ

---

[1]) ὑπέρ wie bei Hofmann.

[2]) Vergl. V. 9, wo er direkt ἡ εὐδοκία heifst.

[3]) Vergl. Cremer s. v. εὐδοκία u. εὐδοκέω.

[4]) Vergl. LXX Ps. 51, 20; 5, 13.

[5]) Derselbe Gebrauch des Wortes findet sich Matth. 11, 26; Luk. 10, 21: εὐδοκία der göttliche Heilswille, der als freier und guter charakterisiert wird; vergl. ferner für εὐδοκεῖν 1. Kor. 1, 21; Kol. 1, 19; Gal. 1, 15.

[6]) Vergl. für diesen Gebrauch von εὐδοκία 1. Thess. 2, 8; Röm. 15, 26. 27.

εὐδ. τῆς ἐμ. καρδ. gehört. In diesem Falle wäre man in Verlegenheit, in welchem Sinne man εὐδοκία zu nehmen hätte. Es könnte nicht heifsen Wohlgefallen, denn die Bedeutung wäre in der Verbindung εὐδοκία πρὸς τὸν θεόν unbrauchbar. Ebensowenig liefse sich ihm die Bedeutung „Wohlwollen" beilegen, die sich sonst für εὐδοκία nachweisen läfst. Einen anderen auffindbaren Sinn hat aber εὐδ. nicht. Unter diesen Umständen erscheint es geboten, dafs man πρὸς τὸν θεὸν lediglich zu ἡ δέησις zieht, wogegen das Fehlen des Artikels vor πρὸς nicht unbedingt entscheidet.[1]) Dann ist es das Nächstliegende, ἡ εὐδοκία im Sinne von Wohlgefallen zu nehmen (das Wohlgefallen meines Herzens, d. h. der freie, gute Entschlufs meines Herzens, und die Bitte an Gott sind zu ihren Gunsten zur Errettung. Der freie Entschlufs des Apostels aber ist insofern zu Gunsten der Israeliten zur Errettung, als er darauf geht, ihnen durch die Predigt des Evangeliums zur Errettung zu verhelfen, vergl. 1. Thess. 2, 8 εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν . . τὸ εὐαγγέλιον κτλ). Endlich findet sich εὐδοκία noch Phil. 1, 15. Dort ist durch das gegenüberstehende διὰ φθόνον καὶ ἔριν die Bedeutung Wohlwollen gesichert. Der Apostel gebraucht das Wort also einmal von dem göttlichen Wohlgefallen, d. h. von dem freien Entschlufs Gottes, der auf das Gute geht, von dem göttlichen Gnadenwillen. Sodann von dem menschlichen Wohlgefallen, ebenfalls dem freien Entschlufs, der auf das Gute geht, und endlich von dem menschlichen Wohlwollen (gegen andere). Über die letzte dieser Bedeutungen ist von vornherein zu sagen, dafs sie in die uns vorliegende Wendung nicht pafst. Aber wie steht es mit den beiden anderen? Dem Sinne nach passen zweifellos beide: Gott ist es, der in euch wirkt sowohl das Wollen wie das Wirken im Interesse (der Verwirklichung) des (seines) Wohlgefallens, d. h. seines freien Gnadenwillens, und . . . . im Interesse (der Verwirklichung) des (eures) Wohlgefallens, d. h. eures freien Entschlusses, der auf das Gute geht. Da also der Sprachgebrauch nicht von vornherein entscheidet, so hat man zur Feststellung des Sinnes von ὑπὲρ τῆς εὐδ. nachzusehen, ob die Worte zu ὁ ἐνεργῶν oder zu τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν oder nur zu τὸ ἐνεργεῖν gehören. Was nun ihre Verbindung mit ὁ ἐνεργῶν, also ihre Deutung auf den freien Gnadenwillen Gottes betrifft, so läfst sich allerdings nicht

---

[1]) Cremer vergleicht (s. v. εὐδοκία) Kol. 1, 4 τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χρ. Ἰησ.

leugnen, dafs man zunächst erwarten sollte, Paulus hätte ihnen die Stellung vor ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν κτλ. gegeben. Aber konnte er nicht eine besondere Absicht haben, wenn er sie an den Schlufs des Satzes stellte? So gut wie er nicht schrieb θεὸς γὰρ ἐνεργεῖ κτλ. sondern θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν, um den Lesern zu Gemüte zu führen, dafs sie es in dem, welcher in ihnen wirkt, mit Gott zu thun haben, so gut konnte er die betreffenden Worte mit besonderem Nachdruck an das Ende des Satzes rücken, um die Thatsache zu urgieren, dafs Gott sein Wirken in ihnen im Interesse der Verwirklichung seines freien Gnadenwillens vollzieht. Das emphatische θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν und das betont nachgestellte ὑπὲρ τῆς εὐδ. entsprechen so einander; beide Momente der Aussage haben begründende Kraft für das μετὰ φόβου καὶ τρόμου.[1]) Keinenfalls sind dann die Worte, wie Zahn es ausdrückt, ein „jämmerlich nachhinkendes Adverbiale.“ Die Behauptung, dafs der Apostel in diesem Falle ὑπὲρ τῆς εὐδ. αὐτοῦ oder gar ὑπὲρ τῆς ἑαυτοῦ εὐδ. hätte schreiben müssen, trifft nicht zu. Gerade die abgesondert betonte Stellung der Worte konnte darauf führen, dafs es sich um das Wohlgefallen Gottes handelt. Darauf führte auch der bestimmte Artikel, denn er wies auf das betonte Subjekt des Satzes θεός zurück. Wenn Zahn an die Aussagen Ephes. 1, 5. 9. 11 zum Belege dafür erinnert, dafs ein αὐτοῦ nicht fehlen durfte, dann ist dagegen geltend zu machen, dafs jene Sätze eine solche Hervorhebung des Subjektes θεός eben nicht haben. An eine Verbindung der Worte mit τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν kann nicht gedacht werden, weder wenn sie auf das göttliche noch wenn sie auf das menschliche Wohlgefallen gehen. Im ersten Falle müfste es allerdings ὑπὲρ τῆς εὐδ. αὐτοῦ heifsen, denn dann hätte θέλειν und ἐνεργεῖν einerseits, εὐδοκία andrerseits verschiedene Subjekte. Im zweiten Falle aber wäre die Verbindung θέλειν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας ein einfacher Nonsens. Auch wenn die Worte unter der Deutung der εὐδοκία auf das göttliche Wohlgefallen zu τὸ ἐνεργεῖν gezogen werden sollten, könnte bei der Verschiedenheit der Subjekte ein αὐτοῦ nicht fehlen. Aber wie steht es nun mit dieser Verbindung, wenn εὐδοκία auf das menschliche Wohlgefallen, den menschlichen freien Entschlufs zum Guten geht? Es mufs zugestanden werden, dafs die Worte dann in hohem

[1]) So Franke z. ds. St.

Mafs überflüssig erscheinen. εὐδοκία wäre mit dem θέλειν wesentlich identisch. Man begriffe schon nicht, was den Apostel veranlafste, ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας statt des deutlicheren ὑπὲρ τοῦ θελήματος zu schreiben. Und dann, wäre es nicht ein gar zu selbstverständlicher Gedanke, dafs das ἐνεργεῖν im Interesse der Verwirklichung des Willensentschlusses erfolgte? Aus der kraftvoll betonten Schlufsbemerkung des Satzes, welche geeignet ist die Forderung μετὰ φόβου καὶ τρόμου aufs wirksamste zu unterstützen, würde so ein äufserst entbehrliches Anhängsel. Die angeführten Gründe nötigen dazu, dafs man die Worte als vom göttlichen Wohlgefallen handelnd zu ὁ ἐνεργῶν zieht. Wenn es richtig sein sollte, dafs erst Luther und Calvin unter der Deutung der εὐδοκία auf den göttlichen Willen (Luther: Gnadenwillen) für die Verbindung der Bemerkung mit ὁ ἐνεργῶν eingetreten sind, dann ist darin ein Fortschritt der Auslegung zu erkennen, der eine entsprechendere Würdigung des Zusammenhanges von 12 und 13 ermöglicht.

Gegen den Versuch Hofmanns, die Worte zu V. 14 zu ziehen, entscheidet schon die Erwägung,[1] dafs man nicht versteht, warum sie aus ihrer naturgemäfsen Stellung vor oder hinter ποιεῖτε gerückt wären. Bezüglich des ὑπέρ aber ist die Bemerkung Hofmanns[2]) zutreffend, dafs es einen Beweggrund bezeichnet, der zugleich Zweck ist — ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας im Interesse der Verwirklichung des Wohlgefallens.[3]) Giebt man dem Worte εὐδοκία die Bedeutung Wohlgefallen, dann kann selbstredend nicht mit Weifs[4]) an dasjenige Wohlgefallen gedacht werden, welches Gott an dem Wirken des θέλειν und ἐνεργεῖν hat. Diese Deutung pafst nicht zu ὑπέρ,[5]) sie käme auch auf etwas gar zu Selbstverständliches hinaus.[6]) Auf der andern Seite ist daran festzuhalten, dafs es sich bei dem Wohlgefallen um den freien und guten Willensentschlufs Gottes handelt, um seinen freien Gnadenwillen.[7]) Dagegen kann davon keine Rede

[1]) Vergl. Zahn a. a. O. S. 287.

[2]) Z. ds. St.

[3]) S. Lightfoot z. ds. St.: in fulfilment of his benevolent purpose; vergl. auch Röm. 15, 8 ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ im Interesse der Erweisung von Gottes Wahrhaftigkeit, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων.

[4]) z. ds. St.

[5]) Vergl. Hofmann.

[6]) Vergl. Meyer z. ds. St.

[7]) So u. a. Eadie z. ds. St.

sein, dafs das Wort lediglich die göttliche Allmachtswillkür bezeichne.[1]) Dieser Sinn läfst sich weder aus dem Sprachgebrauch des Paulus belegen, noch entspricht er dem Umstande, dafs *εὐδοκία* in der LXX Übertragung des hebr. רָצוֹן ist.

Was ist es denn nun, das die Philipper bestimmen soll, mit Furcht und Zittern durch Gehorsam gegen Gottes Willen ihre Errettung zustande zu bringen? Es ist die Thatsache, dafs Gott es ist, der in ihnen das Wollen und Wirken seines Willens wirkt im Interesse der Durchführung seines freien Gnadenwillens. Also einmal wird der Blick der Philipper auf die Majestät des in ihnen wirkenden Gottes gerichtet und sodann darauf, dafs Gott in ihnen das Wollen und Wirken, welches zur Beschaffung ihrer Errettung nötig ist, im Interesse der Durchführung seines freien Gnadenwillens wirkt. Bei der Majestät Gottes handelt es sich aber um den unbedingten Gegensatz Gottes gegen die Sünde. Nur diese Fassung entspricht dem *μετὰ φόβου καὶ τρόμου*. Der Gott, der in ihnen das Wollen und Wirken wirkt, verlangt von ihnen die unbedingte und völlige Übereinstimmung mit seinem Willen. Falls sie dieselbe nicht leisten, kehrt er sich wider sie. Diese Haltung Gottes ihnen gegenüber macht auf ihrer Seite die Haltung der Furcht und des Zitterns nötig. Letztere wird aber auch durch den Umstand erfordert, dafs es der freie Gnadenwille Gottes ist, in dessen Interesse Gott in ihnen wirkt. Das will besagen: Gottes Wirken, welches ihnen das Zustandebringen der Errettung ermöglicht, ist in keiner Weise durch sie, durch etwaige (gute) Werke, die sie geleistet hätten, veranlafst, so dafs es zum Zweck geschuldeter Belohnung der Philipper erfolgte. Vielmehr ist Beweggrund und Zweck des Wirkens Gottes sein freier Gnadenentschlufs. Liegt die Sache aber so, dann ist dies Wirken in jedem Betracht die freie Sache Gottes. Es kann jederzeit aufhören und durch sein Gegenteil ersetzt werden. Weil die Christen es bei dem, der in ihnen wirkt, mit dem der Sünde widerstrebenden, im Interesse seiner freien Gnade thätigen Gott zu thun haben, deshalb sollen sie mit Furcht und Zittern ihre Errettung zustande bringen.[2])

---

[1]) So Franke und P. W. Schmidt a. a. O., S. 64.

[2]) Eine auffallende, so viel ich sehe bis dahin nicht berücksichtigte Parallele zu dem Gedanken, dafs die Philipper mit Furcht und Zittern ihre Errettung zustande bringen sollen, weil Gott im Interesse seines freien Gnadenwillens in ihnen wirkt, bietet die Aussage Röm. 11, 20 und 21.

Ist nun hiermit das Verständnis der Wendung V. 12 und 13 in ihrer Eigenart gewonnen, so wird doch der Sinn des Lesers durch sie auf ein bedeutsames Problem gerichtet. Nur wenn dieses erwogen ist, kann von einer Behandluug aller in der Wendung liegenden Gedanken-Momente die Rede sein. Das Problem ist folgendes. Die zukünftige Errettung der Philipper wird als das Ergebnis ihres Thuns, nämlich der Erfüllung des ihnen geltenden Willens Gottes hingestellt. Zugleich aber wird die entschlossene Willigkeit zu diesem Thun und die thatkräftige Regung des inneren Menschen, welche direkt zu seinem äufseren Vollzuge führt, einem Wirken Gottes in den Philippern zugeschrieben. Es ist deshalb nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet, dafs der Apostel von den Philippern ein Thun fordert, welches bis an die Grenze seiner äufseren Verwirklichung die Sache Gottes ist. Er stellt zwar das von den Philippern verlangte Thun nicht direkt als das Thun Gottes hin. Aber er weist doch Gotte die Rolle dessen zu, der das Thun der Philipper in seinen wesentlichen Momenten wirkt. Denn augenscheinlich ist der äufsere Vollzug dieses Thuns nur das direkte Ergebnis der auf dasselbe gerichteten thatkräftigen Willensbewegung. Diese aber ist Wirkung Gottes. So liegt denn in der Wendung eine klare Antinomie: die Forderung menschlicher Erfüllung des Willens Gottes behufs der zukünftigen Errettung, und die Darstellung dieser Erfüllung in ihren wesentlichen Momenten als Wirkung Gottes. Keine der beiden Seiten wird irgendwie abgeschwächt. Es ist an ein wirkliches Thun der Philipper, welches sie in der bestimmten Gemütsverfassung der Furcht und des Zitterns verrichten sollen, gedacht, ebenso aber auch an ein wirkliches Thun Gottes. Ständen nun beide Gedanken einfach nebeneinander, dann könnte von einer doppelten Betrachtungsweise des Apostels, einer ethischen und einer religiösen, die Rede sein. Ethisch reflektierend machte der Apostel

Dort spricht Paulus zu dem Heidenchristen, dem der freie Gnadenwille Gottes gilt, mit Rücksicht auf eine hochmütige Überhebung desselben über die verstockten Juden: *μὴ ὑψηλὰ φρόνει, ἀλλὰ φοβοῦ*. Die Furcht, welche P. verlangt, bezieht sich auf Gott, denn er begründet ihre Forderung mit den Worten: *εἰ γὰρ ὁ θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο, οὐδὲ σοῦ φείσεται*. Für den Fall, dafs der Heidenchrist nicht im Glauben beharrt, hört die Bethätigung des Gnadenwillens Gottes für ihn auf und das göttliche Gerichtsverfahren setzt ein.

die Errettung der Philipper von ihrem eigenen Wirken abhängig, religiös oder theistisch reflektierend beurteilte er dies Wirken als ein Wirken Gottes und stellte daher Gott als den dar, der ihre Errettung zustande bringt. Allein zweifellos entspricht eine derartige Nebeneinanderreihung beider Gedanken der Anschauung des Paulus nicht. Zwar verknüpft er in der vorliegenden Aussage die Forderung menschlicher Erfüllung des göttlichen Willens nicht direkt so mit dem Hinweise auf das göttliche Wirken, dafs er die Forderung durch diesen Hinweis begründet. Es hat sich ja gezeigt, dafs es sich hier um die Begründung des betonten *μετὰ φόβου καὶ τρόμου* handelt. Aber das eigenartige Gedankengefüge unserer Stelle enthält doch eingeschlossen die einfachere Gedankenverbindung: bringt durch Gehorsam gegen den Willen Gottes eure Errettung zustande, denn Gott wirkt in euch das Wollen und Wirken seines Willens. Diese Verbindung ist es, welche das Problem erst recht auf die Spitze treibt. Wie kann die an Menschen gerichtete Forderung der Erfüllung des göttlichen Willens mit der Thatsache begründet werden, dafs Gott diese Erfüllung in ihren wesentlichen Momenten wirkt?

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dafs die griechischen Väter den Sinn der Aussage entstellt haben, wenn sie das göttliche Wirken des *θέλειν* und des *ἐνεργεῖν* unter der Bedingung erfolgen liefsen, dafs der Mensch einen auf das Gute oder auf den Willen Gottes gerichteten Willen bereits in sich ausgebildet habe. Sie meinten, dieser schon vorhandene Wille zum Guten werde von Gott gekräftigt.[1]) Es ist klar, dafs das göttliche *ἐνεργεῖν τὸ θέλειν*, von dem Paulus redet, etwas anderes ist als die Stärkung einer bereits vorliegenden Willensrichtung. Der Apostel sieht also auch das *κατεργάζεσθαι τὴν σωτηρ.* seitens der Philipper nicht darin, dafs sie den Entschlufs fassen den Willen Gottes zu thun, und dafs sie ihn dann unter der Mitwirkung Gottes thatsächlich thun. Und nicht weist er Gotte die Kräftigung jenes Entschlusses und die Mitwirkung bei seiner Verwirklichung zu. Vielmehr, was Sache der Philipper ist, das sieht er in allem Wesentlichen als Sache Gottes an.

So gewifs diese Auffassung der Griechen falsch ist, so ge-

---

[1]) So z. B. Chrysostomus z. ds. St. a. a. O. *ἂν θελήσῃς, τότε ἐνεργήσει τὸ θέλειν. μὴ φοβηθῇς, καὶ οὐδὲν κάμνῃς. καὶ προθυμίαν αὐτὸς ἡμῖν δίδωσι καὶ ἐργασίαν. ὅταν γὰρ θελήσωμεν, αὔξει τὸ θέλειν καὶ ἐργασίαν.*

wifs ist es auch die, welche auf reformierter Seite vorgetragen ist. Man macht mit der Angabe, dafs Gott das Wollen wie auch das Wirken wirke, vollen Ernst. Aber man fafst dieses Wirken Gottes als ein necessitierendes. Mit Recht ist gegen die Anschauung eingewendet, dafs der Apostel sinnlos handeln würde, wenn er angesichts eines solchen göttlichen Wirkens von den Philippern das gehorsame Thun des Willens Gottes verlangte, und wenn er diese auf ein eigenes Thun der Philipper gerichtete Forderung mit dem Hinweis auf das zwingende, unwiderstehliche Wirken Gottes begründete.

So scheint denn nur das Verständnis der Gedankenverbindung übrig zu bleiben, welches neuerdings z. B. von Meyer und Weifs[1]) vertreten ist. Das göttliche Wirken des auf das Gute gerichteten Wollens und Wirkens in den Philippern ist kein zwingendes. Die Philipper sind fähig, den Vollzug desselben zu verhindern. Wenn daher der Apostel von ihnen verlangt, dafs sie ihre Errettung durch die Übung des Gehorsams gegen Gott oder durch das Thun des Guten zustande bringen, dann besagt das: sie sollen, statt dafs sie das göttliche Geisteswirken, welches in ihnen das Wollen und Wirken des Guten schafft, hindern, sich diesem Wirken dauernd erschliefsen, damit es in ihnen behufs ihrer Errettung Wirklichkeit werde. Indes so sehr sich diese Auffassung empfiehlt, sie wird doch dem Sinn des Apostels nicht gerecht. Man bedenke nur: wesentlich dasselbe Thun verlangt Paulus von den Philippern, welches er Gotte zuschreibt, nicht eine Erschliefsung ihres Innern für das Thun Gottes. Von Anfang an ist die Erfüllung des Willens Gottes die Sache der Philipper, und von Anfang an ist diese Erfüllung seitens der Philipper die Sache Gottes. Beides liegt nicht irgendwie nebeneinander, sondern **ineinander**. Indem sie das Gute thun, thut Gott es in ihnen. Indem sie es unterlassen, unterbleibt das göttliche Thun in ihnen.

Der Apostel macht keinen Versuch, in dies Ineinander des menschlichen und göttlichen Thuns auf spekulativem Wege einzudringen. Der Versuch würde auch sicher fehlschlagen. Welche Bedeutung aber dies Ineinander für Paulus hat, das sieht man gerade in der Gedankenverbindung, welche in der Wendung V. 12 und 13 beschlossen liegt: bringt durch Gehorsam gegen

[1]) Z. ds. St.

Gottes Willen eure Errettung zustande, denn Gott wirkt in euch das Wollen und das Wirken. Damit, dafs das Thun des Guten, welches Paulus von den Philippern fordert, im wesentlichen eine Wirkung Gottes in ihnen ist, motiviert er die Forderung dieses Thuns. Man hat ein Recht zu sagen: weil Paulus weifs, dafs das Thun des Guten seitens der Philipper ein Thun Gottes ist, deshalb fordert er es von ihnen. Wüfste er das nicht, niemals würde er dies Verlangen an sie richten. Und für sie soll eben die Thatsache, dafs ihr Thun des Guten eins ist mit dem Thun Gottes in ihnen, bestimmend sein die Forderung zu erfüllen. Nicht sollen sie sich erschliefsen für die Geisteswirkung Gottes in ihnen, sondern ein Wirken sollen sie beginnen, welches von Anfang an dasjenige Gottes ist. Weil sie dies göttliche Wirken sozusagen in ihrer Hand haben, weil es eins ist mit dem ihrigen, deshalb ist sein Ausbleiben und damit das Ausbleiben ihrer *σωτηρία* ihre Schuld. Und auf der anderen Seite: weil ihr Wirken wesentlich das Wirken Gottes ist, deshalb ist das Zustandekommen ihrer Errettung durch dasselbe das Ergebnis des göttlichen Gnadenwaltens. Mit gläubiger Zuversicht sollen die Philipper den Gehorsam gegen Gottes Willen üben und dadurch ihre Errettung zustande bringen, denn ihr Thun ist Gottes Thun in ihnen. Zugleich sollen sie ihre Errettung, wie die eigenartige Fassung unserer Wendung V. 12 und 13 besagt, mit Furcht und Zittern zustande bringen. Denn wenn sie statt des Gehorsams, den Gott in ihnen wirkt, das Böse verrichten, dann erhebt sich Gott gegen sie.

Es besteht ein bemerkenswerter Unterschied zwischen dem wirklichen Inhalt unserer Wendung und den vorhin angegebenen Auslegungen. Die Fassung, welche auf reformierter Seite vorgetragen ist, sucht in das Verhältnis des göttlichen und menschlichen Thuns einzudringen. Aber indem sie das göttliche als ein necessitierendes hinstellt, macht sie die Forderung des menschlichen sinnlos. Die Griechen wie die genannten Vertreter der neueren Auslegung wollen auch das Verhältnis des beiderseitigen Thuns bestimmen. Doch bei dieser Bestimmung lädieren sie die völlige Einheit des göttlichen und menschlichen Thuns. Die Griechen weisen den Menschen den Anfang des Wollens, das auf das Gute gerichtet ist, zu, die Neueren verlangen von ihnen, dafs sie sich dem göttlichen Thun des Guten erschliefsen. So wird der Forderung des Apostels Inhalt und Kraft geraubt.

Denn sie verlangt von den Philippern das ganze Thun des Guten, und sie findet ihre Begründung darin, dafs es zugleich das Thun Gottes ist.

Hilgenfeld betont in seiner kurzen Behandlung unserer Stelle[1]) das echt Paulinische der in ihr liegenden Gedankenverbindung. Wenn der Apostel von den Philippern verlange, dafs sie das eigene Heil bewirken, so schliefse er jede Selbst- und Werkgerechtigkeit durch die weitere Bemerkung aus, dafs Gott selbst das Wollen und das Vollbringen wirke. Auch P. W. Schmidt[2]) findet, dafs in der Wendung echt paulinisches Denken pulsiere; nur bestimmt er die Auffassung fälschlich dahin, dafs alle „unentbehrliche Mitthätigkeit (Synergismus) des christlichen Subjekts zu seinem Heil als ein Geschenk der allein alles wirkenden Gnade“ beurteilt werde. Die Sache liegt vielmehr so, dafs Paulus das Zustandebringen der Errettung durch die Ausrichtung des Willens Gottes sowohl den Philippern wie auch in den wesentlichen Momenten Gotte zuweist. Aber diese Auffassung läfst sich in der That als eine nicht vereinzelte, sondern im paulinischen Denken festgewurzelte beurteilen. Die paulinische Literatur ist von Gedankengängen durchzogen, welche das Thun des Guten auf seiten der Christen zugleich als ein Thun Gottes hinstellen. In variierenden Wendungen wird diese Anschauung vorgetragen. Und ebenso wird wie hier die an die Christen gerichtete Forderung der Erfüllung des Willens Gottes damit begründet, dafs Gott dieselbe in ihnen wirke. Ja, man kann sagen, dafs der Apostel alle die ethischen Imperative, welche er an die Glieder der verschiedenen Gemeinden richtet, nur im Blick darauf erhebt, dafs das von ihnen geforderte Verhalten ein Thun Gottes in ihnen ist.

Es dient zur Verdeutlichung unserer Wendung, wenn wir auf entsprechende Äufserungen des Apostels vergleichsweise den Blick richten. Zuerst sollen Sätze herangezogen werden, welche sich darüber aussprechen, dafs das christliche Thun des Guten zugleich ein Thun Gottes ist, darnach solche Sätze, welche die Forderung des auf das Gute gerichteten Thuns mit der Thatsache dieser Einheit motivieren.

Sehr charakteristisch ist die Bemerkung 2. Thess. 1, 11:

---

1) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1871, S. 320.

2) A. a. O., S. 63.

ἵνα . . . πληρώσῃ (sc. *ὁ θεός*) *πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης καὶ ἔργον πίστεως ἐν δυνάμει.* Es ist hier von einem Werk die Rede, welches der Glaube hat, und zwar in dem Sinne hat, daſs er es produziert.[1]) Dieses Werk wird aber zugleich als das Resultat der Thätigkeit Gottes hingestellt (*πληρώσῃ*).[2]) Die Gesamtheit der aus dem Glaubensverhalten abfolgenden sittlich-guten Leistungen, denn von ihr ist *ἔργον πίστεως* zu verstehen, wird demnach als das Produkt der Thätigkeit Gottes gedacht, und zwar erscheint diese Thätigkeit als eine mittels des Geistes Gottes sich vollziehende (*πληρώσῃ . . . ἐν δυνάμει*).

Beachtenswert ist auch die Wendung Röm. 8, 13: *εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε.* Die Ertötung der Verrichtungen des Leibes ist die Sache der Christen. Aber indem sie dieselbe mittels des Geistes vollziehen, ist sie die Sache Gottes. Der Geist Gottes ist das wirkungskräftige Princip, welches das auf die Ertötung gerichtete Wollen und die auf sie gerichtete thatkräftige Regung in den Christen zustande bringt.[3])

Wenn es Kol. 1, 10 heiſst, daſs die Christen in jedem guten Werk Frucht bringen sollen, dann werden die guten Werke als Lebensbethätigungen, welche aus ihnen hervorwachsen, vorgestellt. Aber nach V. 9 sind sie das Produkt einer in den Christen durch den Geist gewirkten Lebensrichtung. Damit kommt die Auffassung Gal. 5, 22. 23 überein, welche alle die Gemütszustände, aus denen die guten Werke direkt hervorgehen (*ἀγάπη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη, πίστις, πραΰτης, ἐγκράτεια*) als Frucht des Geistes Gottes charakterisiert.

Die stärkste Äuſserung des Apostels, welche für den in Frage stehenden Punkt herangezogen werden kann, findet sich Ephes. 2, 10. Paulus redet hier von der Neuschöpfung, welche die Christen in Christo Jesu erfahren haben.[4]) Zweck derselben sind die guten Werke. Wenn es nun von ihnen heiſst, daſs Gott sie vorher bereitet hat, damit die Christen in ihnen wandeln, dann ist das davon zu verstehen, daſs Gott die positiven

---

[1]) Vergl. 1. Thess. 1, 3.

[2]) *πληροῦν* verwirklichen, vergl. Röm. 8, 4; Matth. 3, 15 und Cremer s. v.

[3]) Für diese wirkungskräftige Lebendigkeit des Geistes vergl. Röm. 8, 14; Gal. 5, 18 *πνεύματι ἄγεσθαι* und Gal. 5, 17 *τὸ πνεῦμα* (sc. *ἐπιθυμεῖ*) *κατὰ τῆς σαρκός.*

[4]) Vergl. Kap. 2, 5; Gal. 6, 15; 2. Kor. 5, 17.

Aufgaben gewiesen hat, in deren Erfüllung die guten Werke bestehen, und dafs er die lebendig-wirksame Kraft zur Verrichtung derselben in Bereitschaft gesetzt hat. Beides, jene Aufgaben und diese Kraft, findet sich in Christo, die erstere in dem Verhalten Christi, welches die Ziele für das sittlich-gute Handeln der Christen offenbart, die letztere in dem Geiste Christi, welcher der Geist Gottes ist. Die Christen haben im Blick auf das Verhalten Christi, in der Kraft seines Geistes die guten Werke zu thun; aber wenn sie dieselben thun, dann ist ihr Handeln zugleich ein Wirken Christi oder Gottes in ihnen.

Der Philipperbrief selbst enthält noch eine Äufserung, welche hier zu beachten ist, nämlich 1, 6. Das gute Werk, das Gott in den Philippern angefangen hat, ist das Werk ihrer Errettung.[1]) Die Vollendung dieses Werkes wird Gott zugewiesen, wie es 2, 13 auch geschieht. Daneben steht der andere Gedanke 2, 12, dafs sie Sache der Philipper ist.[2])

Wir treten nun an eine zweite Gruppe von Aussagen heran, nämlich von solchen, welche die Forderung des Thuns des Guten

---

[1]) Unter ἔργον ἀγαθόν ist nicht nur die in V. 5 erwähnte κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον verstanden. Es könnte sonst der Artikel nicht fehlen. Der Ausdruck vergleicht sich (s. Klöpper z. ds. St.) dem in Römer 14, 20 auftretenden.

[2]) Es sei hier auch an Äufserungen des Apostels erinnert, in denen zwar nicht von dem Thun des Guten seitens der Christen, sondern von besonderer Berufswirksamkeit im Dienste Gottes die Rede ist. 1. Kor. 15, 10 korrigiert Paulus die Behauptung, dafs er mehr als sämtliche Apostel gearbeitet habe. Er sagt οὐκ ἐγὼ δέ (sc. ἐκοπίασα) ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σὺν ἐμοί. Die beiden Satzstücke stehen in einem eigentümlichen Verhältnis zu einander. Man sollte erwarten, dafs es nach dem οὐκ ἐγὼ δέ weiter hiefse ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σὺν ἐμοί (so die falsche L. A. vergl. Meyer-Heinrici z. ds. St.) und nicht ἡ χ. τ. θ. σὺν ἐμοί (sc. ἐκοπίασεν). Dieser Wortlaut des zweiten Satzstückes führt auf die Annahme, dafs der Gedanke des Paulus der ist: nicht ich allein aber habe gearbeitet, sondern gearbeitet hat die Gnade Gottes zusammen mit mir. Indes wenn dies gemeint wäre, dann würde es heifsen müssen: οὐκ ἐγὼ δὲ μόνος ἀλλὰ . . . Augenscheinlich will der Apostel, wie die energische Antithese οὐκ ἐγὼ δέ besagt, es abweisen, dafs er gearbeitet hat. Gearbeitet hat die Gnade Gottes mit ihm, und zwar so, dafs sein Arbeiten die Wirkung der Gnade Gottes war. Wir haben hier auch die Vorstellung des völligen Ineinander menschlichen und göttlichen Thuns, vergl. Röm. 15, 18 u. 19.

Nach Kol. 1, 29 ringt Paulus unter der Mühsal seines Amtes gemäfs der Bethätigung Christi, welche in ihm wirksam ist in (Geistes-)kraft. Sein Ringen ist ein geistvermitteltes Wirken Christi in ihm.

seitens der Christen damit motivieren, dafs dieses Thun zugleich das geistvermittelte Thun Gottes in ihnen ist.

Eine der allgemeinsten Wendungen, die hier zu beachten ist, findet sich 1. Thess. 4, 3—8. Der Apostel trägt den Lesern den Willen Gottes vor, welcher darauf geht, dafs sie sich der Unzucht enthalten und im Geschäft den christlichen Bruder nicht übervorteilen. Im Zusammenhange der Begründung dieser Forderung verweist der Apostel darauf (V. 8), dafs Gott seinen heiligen Geist in sie, die Leser, giebt. Dies πνεῦμα ἅγιον stellt das auf das vorhergenannte Gute gerichtete Wollen und Wirken in den Lesern her.

Die Ausführung, welche Paulus Röm. 6, 3 ff. über das den Christen widerfahrene Sterben und Auferstehen macht, gipfelt in der Forderung V. 12 u. 13, dafs die Sünde nicht mehr in ihrem Leibe herrschen, dafs sie vielmehr sich Gotte übergeben sollen als solche, die von den Toten lebendig geworden sind. Die Übergabe an Gott soll zum Zwecke der Dienstleistung in der Verrichtung des Willens Gottes erfolgen. Der Möglichkeitsgrund für diese Übergabe liegt darin, dafs die Christen den Übergang aus dem Tode ins Leben durchgemacht haben. Im Leben stehen sie, sofern sie in Christus sind (V. 11), oder sofern Christi Geist in ihnen das wirkende Princip ist. Wenn sie also aufgefordert werden, in das Dienstverhältnis Gotte gegenüber einzutreten, dann wird diese Aufforderung mit ihrem Lebensstande, der ein Stand wirkungskräftiger Bethätigung Christi in ihnen ist, begründet.

In der Wendung Kol. 3, 8 und 9 verlangt der Apostel von den Lesern, dafs sie eine Reihe von Lastern ablegen oder unterlassen sollen. Diese Forderung motiviert er V. 9 und 10 in einer Weise, welche stark an Röm. 6, 13 erinnert, nämlich damit, dafs sie den alten Menschen mit seinen Geschäften aus- und den neuen angezogen haben. Beides ist in der Taufe erfolgt.[1]) Der „neue Mensch“ ist diejenige christlich-sittliche Verfassung, welche sich der Christ in der Taufe damit angeeignet hat, dafs er Christus anzog.[2]) Der neue Mensch ist daher der Zustand des wirksamen Bestimmtwerdens durch Christus.[3]) Es ergiebt sich, dafs

---

[1]) Vergl. 2, 11 ff.
[2]) Vergl. Gal. 3, 27.
[3]) Vergl. V. 11 πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός.

die Forderung V. 8 und 9 motiviert wird mit der neuen sittlichen Verfassung der Leser, in welcher Christus das ihr Thun wirkungskräftig bestimmende Princip ist. Eben diese Verfassung ist dann auch[1]) das Motiv für die positive Forderung V. 12 *ἐνδύσασθε . . . σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ κτλ.*

Verwandt ist die Gedankenverbindung Ephes. 4. 23 ff. Wenn es hier in einer Reihe sittlicher Ermahnungen heifst (V. 30): *καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε κτλ.*, dann verlangt der Apostel, dafs die Leser ein Verhalten unterlassen sollen, in welchem sie nicht durch den ihnen verliehenen Geist Gottes bestimmt werden, welches also nicht ein Wirken Gottes in ihnen ist.

Die Beispiele liefsen sich vermehren. Doch es hat sich deutlich genug gezeigt, dafs in der Aufforderung, deren Inhalt besprochen ist, eine dem Apostel geläufige Gedankenverbindung enthalten ist. Das aber ist der eigentümliche Wert dieser Aufforderung, dafs sie das auch sonst Vertretene in einer Gestalt vorträgt, welche darthut, dafs bei der Beschaffung der Errettung durch das Thun des Willens Gottes an die Seite gläubigen Vertrauens die Haltung der Furcht und des Zitterns treten mufs.

[1]) S. *οὖν* V. 12.

X.

Der Glaube und die Thatsachen.

Vortrag auf der Generalversammlung der „rheinisch-westf. Vereinigung der Freunde des kirchlichen Bekenntnisses“ zu Essen am 24. Oktober 1894.

Von Lic. theol. **E. Cremer,**
außerordentl. Professor der Theologie in Marburg.

In den Sorgen, welche uns hier zusammenführen, in den Zweifeln, mit welchen in unsern Tagen unser Glaube angefochten wird, welche uns nötigen, uns des Grundes desselben mit immer gröfserer Klarheit bewufst zu werden, giebt es auch heute noch eine Thatsache, welche für das Recht unseres Glaubens spricht, die Thatsache der Kirche, die Thatsache, dafs es eine Gemeinde Gottes in der Welt giebt, die Thatsache des Glaubens selbst. Hofmann geht in seiner Darstellung des Inhalts des christlichen Glaubens von dem Satz aus, dafs der Christ sich die Thatsache seines Christenstandes nur erklären kann als Ergebnis einer Geschichte, deren Urheber Gott ist. Und in der That, die Thatsache, dafs es heute noch eine Gemeinde Gottes in der Welt giebt, die Thatsache der Erhaltung jener Kette des Glaubens, wie sie Hebr. 11 vom Anfang aller Geschichte an heraufführt bis zu den Zeiten der Leser des Briefs und wie wir sie fortführen könnten bis auf unsere Tage, ist nicht verständlich aus den Gesetzen des Weltlebens und der Weltgeschichte, sie ist ein Hinweis auf die göttliche Stiftung des Christentums. Die Thatsache der Kirche weist auf Thaten Gottes zurück. Die Kirche wäre schon längst zu Grunde gegangen, wenn sie überhaupt sterblich wäre; sie wäre aber sterblich, wenn sie menschlich wäre. Eine Gemeinde Gottes in der Welt kann nur von Gott selbst begründet sein. Das liegt in ihrem Begriff; es ist aber eine geschichtlich unleugbare Thatsache, dafs es nur dieser Glaube an die göttliche Stiftung des Christentums, an die Herstellung der Gemeinschaft mit Gott durch Gott selbst gewesen ist, welcher die Kirche bis auf diesen Tag gebracht hat. „Wir hören sie mit unseren Zungen die grofsen Thaten Gottes reden“, mit den Worten wird uns der erste Eindruck berichtet, den Menschen vom Wesen des Christentums erhielten. Bestätigt aber wird dieser Eindruck nicht nur durch die sich an ihn anschliefsende erste christliche Predigt, sondern durch die aposto-

lische Predigt überhaupt. Das Neue, welches die Apostel der Welt brachten, das Wirksame am Christentum war dies, dafs es den Glauben auf eine That Gottes gründen konnte. und darum als eine unumstöfsliche Thatsache verkündigen konnte: ihr seid teuer erkauft. Und dafs in Wirklichkeit eben dies es gewesen ist, was den Glauben geweckt hat, das beweist das Bekenntnis, mit welchem die Kirche der Apostel auf die Predigt der Apostel geantwortet hat, das apostolische Glaubensbekenntnis, welches einfach jene Thaten Gottes nennt. Dieser Glaube ist es, welcher die Kirche begründet hat, er ist es auch, welcher die Kirche erneuert hat. Luther hat das apostolische Glaubensbekenntnis nicht etwa, wie man es jetzt ansieht. als Rest katholischen Glaubens angesehen, ihm war es ein Rest des Evangeliums in der katholischen Kirche, und er hat sich in seinen Bedenken, wie Christen unter dem Papsttum hätten selig werden können, damit getröstet, dafs sie doch noch die zehn Gebote, das Vater Unser und den Glauben gehabt hätten. Also müssen doch wohl die Thatsachen ihm das Evangelium gewesen sein. Dafs es so war, beweisen uns übrigens seine Lieder zur Genüge. Dieser Glaube ist es, welcher die Kirche erhalten hat und erhalten wird, das beweisen die Thatsachen und sie werden es beweisen, positiv oder negativ, oder vielmehr positiv und negativ. So weist die Thatsache des Glaubens auf göttliche Thaten zurück, und der Glaube an diese Thatsachen wird wiederum durch Thatsachen bestätigt, eben durch die Thatsache der Erhaltung des Glaubens selbst.

Aber es ist etwas Eigentümliches um Thatsachen. Was scheint fester zu stehen, als eine Thatsache? Man kann sie nicht aus der Welt schaffen! Und andererseits: wie verschieden werden dieselben Thatsachen aufgefafst. Das gilt im höchsten Mafs von den Thatsachen, an die wir uns hier erinnern. Vielen erscheint die Thatsache des Christentums und ihres Christenstandes keineswegs nur verständlich aus einer Geschichte, in der Gott handelt und eingreift, vielmehr ist ihnen diese Thatsache als eine Erscheinung des menschlichen Geisteslebens so verständlich, wie andere Erscheinungen auch, und sie finden in den Berichten der Schrift von jenen Thatsachen eine bestimmte Auffassung der Geschichte, welche im Grunde ungeschichtlich ist, also den wirklichen Thatsachen nicht entspricht. Die Geschichtsdarstellung der Schrift streite nämlich, sagen sie, mit dem Grund-

gesetz aller Lebensentwicklung, dem des Fortschritts vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, wie es die Naturwissenschaft auf dem Gebiete des Naturlebens, die Geschichtsforschung auf dem des geistigen Lebens, das seinerseits die höhere Stufe von jenem sein soll, beide mit Thatsachen, nachweisen. An Stelle dieses Gesetzes der Entwicklung lasse die Schrift den geschichtlichen Fortschritt vielmehr bedingt sein durch das Wunder, also den Eingriff in die Entwicklung; sie sei Bearbeitung der Geschichte vom Standpunkt des Glaubens aus, welcher teils in den Thatsachen der natürlichen Entwicklung Thaten Gottes sehe, teils solche schaffe, welche jenem Gesetz widersprechen. Das sei aber ein falscher Glaubensbegriff. Denn was habe der Glaube mit den Thatsachen zu schaffen? Glaube sei das persönliche Vertrauensverhältnis zu dem lebendigen Gott. Für dies aber sei es doch offenbar gleichgiltig, ob wir diese oder jene Ereignisse für historisch halten oder nicht, wie wir über die Geschichte des Abraham oder des Jona oder anderes denken. Von hier aus schreitet man dann zu der Behauptung fort, dafs die Versöhnungslehre des Paulus, welche den Glauben an die Thatsachen bindet, für uns nicht mehr mafsgebend sein könne, dafs es für das persönliche Verhältnis zum Herrn gleichgiltig sei zu wissen, ob er Wunder gethan habe und leibhaftig fortlebe. oder etwa in einer seiner jetzigen Existenzform angemessenen Leiblichkeit; für jenes Verhältnis komme es nur auf die Kenntnis der Persönlichkeit Jesu an. Der Eindruck der Person sei es auch sonst, der den Glauben wecke. Wir sollten darum anerkennen, dafs der Glaube und die Thatsachen nichts miteinander zu schaffen haben; was von den in der Schrift berichteten Thatsachen zu halten, was jedesmal an ihnen das Thatsächliche sei, das festzustellen sei Sache der historischen Forschung und dieser um so ruhiger zu überlassen, als das Ergebnis für den Glauben gleichgiltig sei und höchstens gegen den überlieferten Begriff des Glaubens entscheide.

Vergegenwärtigen wir uns nun die charakteristische Eigentümlichkeit dieses Standpunktes; es ist der der Ritschl'schen Schule. Die Thatsachen selbst, welche die Schrift berichtet, werden nicht principiell geleugnet; es ist jedem unverwehrt anzuerkennen, was er anerkennen zu können oder zu müssen glaubt; nur dafs er sich dessen bewufst bleibe, dafs er dies aus geschichtlichen, nicht aus religiösen Gründen thut. Was ge-

leugnet wird, ist zunächst die religiöse Bedeutung der Thatsachen. Die Thatsachen haben mit dem Glauben nichts zu schaffen. Uns fällt vielleicht bei diesem Satze das Wort von den neuen Feinden mit altem Gesicht ein, weil es uns an die Frage Lessings erinnert: wie können zufällige Geschichtswahrheiten der Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten sein? Auf jener Seite aber wird der in dieser Parallele liegende Vorwurf des Rationalismus aufs entschiedenste zurückgewiesen: den rationalistischen Irrtum, als sei der Glaube Erkenntnis von Vernunftwahrheiten, erwidert man, teile man nicht, da man ja vielmehr den Glauben nicht als Erkenntnis, sondern im biblischen und evangelischen Sinne als ein sittliches Verhalten von Person zu Person, als Vertrauen zu Gott fasse, aber gerade darum solle man nicht ein Fürwahrhalten bestimmter Thatsachen im Namen des Glaubens fordern; das sei vielmehr im Grunde Rationalismus, weil es den Glauben ans Wissen binde; damit verwehre man den Weg zu Gott, und lege den Gewissen eine Last auf, die sie so wenig tragen können, als die Forderung der Unterwerfung unter die Sätze der Kirche. Denn was gefordert werde, bedeute auch in diesem Falle für viele ein sacrificium intellectus, denn die berichtete Thatsache sei eben das Wunder. Diesem aber ist die Geschichtsforschung, welche das Thatsächliche festzustellen hat, allerdings so wenig günstig wie die Naturforschung. Denn dieser doppelte Eingriff in die Geschichte wie in die Natur widerspricht freilich dem Gesetz der Entwicklung. Die Geschichtsforschung, der die Thatsachen zugewiesen werden, weist dieselben darum ihrerseits wieder dem Glauben zu: der Glaube habe sie sich geschaffen: „das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind“ spricht sie mit Goethe; — was ihr für Thatsache haltet, sagt sie, ist Dogmatik; die Dogmatik aber sagt, das sei eben ein falscher Glaubensbegriff; so wird im Namen der Geschichte die Thatsache, im Namen des Glaubens die religiöse Bedeutung derselben geleugnet. Das Letztere ist, wie Schlatter schon in seinem Vortrag: der Glaube an die Bibel,[1]) hervorgehoben hat, das Neue an der gegenwärtigen Situation: man bestreitet, was wir glauben, im Namen des Glaubens. Man ist gegen keinen Vorwurf so empfindlich, wie gegen den des Unglaubens, den der Rationalismus einst gleichgiltig hinnahm. Diesen erhebt man

---

[1]) Barmen 1893.

vielmehr mit dem des Rationalismus gegen diejenigen, welche noch die Thatsachen „für wahr halten". Dieser „Glaube" sei eigentlich Unglaube.

Das ist die Situation, welche uns wieder einmal auffordert, uns über die Grundlagen unseres Glaubens Rechenschaft zu geben. Indem wir uns aber auf dieselben besinnen und nach den Thatsachen uns fragen, die so gleichgiltig sein sollen, und indem nun an unserem Auge jene ganze grofse Geschichte vorüberzieht, deren Erzählung den weit überwiegenden Hauptinhalt der Schrift ausmacht, die Geschichte zwischen Gott und Menschheit, die beginnt mit: im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, und die schliefst mit der Verheifsung: ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde, an deren Wendepunkt steht: das Wort ward Fleisch, — wir müssen doch unsere Gegner fragen: sollte das wirklich gleichgiltig sein für unseren Glauben, ob wir die Kirche Christi als ein Produkt dieser Geschichte anzusehen haben, oder als ein Produkt der Entwicklung, sollte es gleichgiltig für ihn sein, ob wir in dieser Geschichte stehen, oder nicht? Und zwar fragen wir so, indem auch wir es vertreten: Glaube ist ein Verhältnis von Person zu Person, die Bethätigung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Das ist evangelischer Glaube, dafs ich auf Gott baue als auf meinen Gott, und aller historischer Glaube, aller Wunderglaube hilft uns gar nichts, wenn wir nicht solches Vertrauen haben können. Das ist nichts Neues; schon der Wandsbecker Bote sagt: man kann viel wissen und wenig Glauben haben und wenig wissen und viel Glauben haben; es trifft aber immer von neuem den Punkt, auf den es im Glauben ankommt, und das ist ein Grund der Verbreitung der Ritschlschen Schule, dafs sie ihre Forderungen im Namen des Glaubens, des rechten Glaubensbegriffs, erhebt, dafs sie ihre Negation mit dieser anscheinenden Position begründet. Dafs man auch glauben kann, ohne an Wunder zu glauben — wie sehr empfiehlt sich das vielen zu einer Zeit, deren ganzes Denken der Anerkennung des Wunders so wenig günstig ist, und welcher doch davor bange ist, allen Glauben zu verlieren. Es ist ja verständlich, wenn das manchem wie eine Befreiung klingt. Aber gerade, wenn wir mit dem Begriff des Glaubens, als der gewissen Zuversicht zu dem, den wir nicht sehen, als sähen wir ihn, ernst machen, müssen wir doch fragen: ist es etwa für dies unser Gottvertrauen wirklich gleichgiltig, ob das, was die Schrift von

Gottes Thaten erzählt, wahr ist oder nicht? Ist es wirklich mit dem Begriff des Glaubens unvereinbar, dafs Thaten ihn erzeugt haben sollen? Sind des Herrn Jesu Werke für unser Verhältnis zu ihm ganz ohne Bedeutung? Bedarf es zur Herstellung unserer Gemeinschaft mit ihm wirklich nur des Bildes seiner Person? Und wenn man dies alles wirklich behaupten will: wie erklärt sich dann die Erscheinung, dafs dann „das Wunder des Glaubens liebstes Kind“ ist, dafs der Glaube, der keine Thatsachen hat, sie sich schafft? Das scheint doch auf ein tiefes Bedürfnis des Glaubens nach „Thatsachen“ hinzuweisen.

Unter den Schriften, welche den Standpunkt der Ritschlschen Schule vertreten, gehört zu den bekanntesten das Buch von Herrmann: der Verkehr des Christen mit Gott, im Anschlufs an Luther dargestellt. Schon der Titel weist darauf hin, dafs es dem Verfasser um die Darstellung jenes Glaubensbegriffs zu thun ist; er will daran erinnern, dafs der Glaube Bethätigung eines Verhältnisses der Gemeinschaft zu Gott sei, dafs darum die eigentliche Frage des Glaubens sei: wie wir zum Verkehr mit Gott kommen können, er will zeigen, wie die Gotteserkenntnis beschaffen sei, welche dies Bedürfnis des Glaubens befriedigt, und welche Sätze der überlieferten Dogmatik über dasselbe hinausgehen und deshalb dem Glauben hinderlich sind. Er weifs sich in dieser Erkenntnis vom Wesen des Glaubens eins mit Luther, und macht nun den nicht gerade neuen Versuch, Luther durch Luther zu korrigieren. Denn Luther hat eben trotz jenes Glaubensbegriffs an den Thatsachen festgehalten. Allerdings: nur der kann glauben, der einen Gott hat, mit dem er reden kann, der beten kann. Nur das ist Glaube, und nur die Sätze der überlieferten Dogmatik haben in der That einen Wert, die für die Begründung und Entstehung dieses Glaubens notwendig sind. Mufs man nun von diesem Ausgangspunkt zu dem Ergebnis der Wertlosigkeit der Thatsachen kommen? Treten wir von hier aus an das Buch heran, welches sich uns als Urkunde der Offenbarung Gottes darbietet, an die Schrift, und fragen wir, welche Antwort sie auf die Frage, ob und wie es zum Verkehr mit Gott kommen kann, zu geben hat: ist dann nicht eben das ihr Inhalt, dafs sie Gott als einen Gott zeigt, der mit uns Menschen Gemeinschaft hat? Ist nicht schon das von Bedeutung für jene Frage, dafs sie berichtet, was er uns Menschen zu sagen hat? Wer lehrt uns den Gott kennen, zu

dem wir reden können; wer verbürgt es uns, dafs Gott ein Gott ist, der mit sich reden läfst, der er uns nicht nur hört, sondern auch erhört? Wer eröffnet den Verkehr? Der Mensch? Aber eben die Thatsache des Suchens und Fragens nach Gott, das nie verstummt ist, selbst in unserer Zeit nicht, die doch die Erkenntnis Gottes als des Gottes der Liebe als eine der selbstverständlichsten Erkenntnisse zu behandeln pflegt, spricht dagegen, dafs Verkehr mit Gott etwas so Selbstverständliches ist. Also Gott. Gott selbst mufs uns zur Gemeinschaft mit ihm berechtigen. Und was giebt uns nun dies Vertrauen, dafs Gott mit uns Gemeinschaft haben will? Da bietet uns die Schrift sein Wort. Was haben wir davon, dafs wir mit Gott reden, wenn Gott schweigt? Wir können nicht eher mit Gott reden, ehe er mit uns redet. Verkehr, sagt Schlatter, ist nicht ein Monolog, sondern ein Dialog. Gott mufs sich uns offenbaren, wenn wir ihn kennen sollen, und das Mittel seiner Offenbarung kann ja nur das Wort sein. Es ist die Würde des Worts, dafs in ihm die Person liegt, wir haben die Person zunächst in ihrem Wort. Ist aber nicht schon das Wort eine That? Ist nicht das Wort des Richters das Leben des Sünders — oder sein Tod? Wir gründen den Glauben also schon auf eine Thatsache, wenn wir es zugeben, dafs es ein solches Wort Gottes giebt, welches Gott zu von ihm erwählten Menschen geredet hat, und welches, weil es Gottes Wort ist, ewig und darum auch uns noch gilt. Aber mehr als das. Die Bibel zeigt uns Gott als einen Gott, der es nicht dabei bewenden läfst, dafs er uns sagt, welche Gesinnungen er gegen uns hat, sondern der mit uns lebt. Aufs Wort der Liebe mufs stets die That der Liebe folgen, wenn das Wort nicht leerer Schall sein soll, das Wort kann dann nur die erste That der Liebe sein. Wir haben die Persönlichkeit in ihrem Wort und ihren Werken; wir haben Gott als einen Gott, der mit uns lebt, in seinem Wort und seinem Thun — in Wort und That ist er uns offenbar; es war ein falscher Begriff von Offenbarung, als der Rationalismus, allerdings in Anschlufs an die Orthodoxie, die Offenbarung als Erleuchtung der Erkenntnis fafste; Gottes Offenbarung ist Mitteilung Gottes selbst, von einer Offenbarung Gottes kann nur die Rede sein, wenn Gott uns nicht nur Gedanken über ihn, wenn er sich uns selbst giebt; wie soll dies aber ohne seine Thaten denkbar sein? Kann es nun gleichgiltig sein für uns, wenn die Bibel nicht blofs darüber Aufschlufs

giebt, dafs Gott mit uns lebt, sondern die Geschichte, die er mit uns gelebt hat und leben wird, darstellt, kann die Kenntnis dieser Geschichte wirklich für unser Verhältnis zu Gott für gleichgiltig erklärt werden und etwa mit der Behauptung abgewiesen werden, dafs Thatsachen der Vergangenheit nicht ein gegenwärtiges Verhältnis zu Gott begründen können? Haben wir etwa nicht in den Thatsachen der Vergangenheit den Gott, der ewig derselbe ist? Ist es gleichgiltig, ob es uns die Thatsachen bezeugen, dafs der Gott, der die Welt geschaffen hat, sie auf keinem Punkt ihres Bestandes bis zu seiner Verbindung mit ihr im Sohne je ganz verlassen hat, oder ob wir von diesen Thatsachen nichts wissen? Es ist doch wohl ein Unterschied, ob wir es glauben dürfen: der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott, der dann in Christo unser Bruder geworden ist, ist unser Gott, der den Abraham, Isaak und Jakob geführt hat, der führt auch mich, — oder ob wir von diesen Thatsachen nichts wissen. Die Thatsachen geben uns eben den Thatbeweis der Liebe, und wir haben den Thatbeweis nötig, weil wir mehr als eine Manifestation der Liebe bedürfen; dazu würde das Wort vielleicht ausreichen, aber wir bedürfen einer Liebe, die zu unseren Gunsten handelt, und die Thatsachen geben uns darum Grund zum Glauben, weil sie uns solch eine handelnde und zu unserem Heil eingreifende Liebe zeigen. Wir bedürfen eine Liebe, die Gnade ist; Gnade aber ist schon ihrem Begriff nach eine That, sie ist das Gegenteil des zu Erwartenden, sie kann darum auch nur durch die That bewiesen werden. Um den Gegensatz von Sünde und Gnade bewegt sich unser Verkehr mit Gott; diesen Gegensatz soll der Glaube überwinden, wie sollte es ihm möglich sein, an die Thatsache der Begnadigung zu glauben ohne die That der Gnade? Ist das Gnade, wenn Gott nichts thut? Kann man da von einem Verkehr zwischen ihm und uns reden? Was konnte z. B. dem Psalmisten die Zuversicht geben, zu sagen: nähme ich Flügel der Morgenröte und bliebe am äufsersten Meer, so würde mich doch deine Hand daselbst führen und deine Rechte mich halten — was konnte ihn ermutigen im zweiten Teil des Satzes gerade das Gegenteil von dem zu sagen, was der erste erwarten läfst, woher wufste er, dafs Gott auch da noch sein Gott war, wo er ihm entfliehen wollte, wenn der Beweis der Thatsachen fehlte? Das kann doch der, der vor Gott flieht, nicht aus seinem Gottes-

bewufstsein entnehmen? Sein Inneres sagt ihm doch das Gegenteil! Wenn es zum Glauben gehört, das Gegenteil von dem zu hoffen, was man fürchtet, wie soll solche Hoffnung möglich sein ohne die Thatsachen? Darin beruht besonders die Bedeutung, welche die alttestamentliche Heilsgeschichte stets für den Glauben gehabt hat, das Geheimnis ihrer Anziehungskraft für uns seit unserer Jugend, dafs sie uns den Gegensatz von Sünde und Gnade so deutlich zeigt, dafs sie die Sünden der Männer Gottes so schonungslos aufdeckt und nun doch Gott als einen Gott zeigt, der auch mit sündigen Menschen lebt. Würde uns denn wirklich gar nichts fehlen, wenn die Geschichte Jakobs oder Davids fehlte?

Man würde schwerlich die Bedeutung der Thatsachen für den Glauben so lebhaft bestreiten, wenn dieselben nicht den Charakter des Wunders trügen. Allerdings, wir haben es hier mit einer Geschichte zu thun, an deren Wendepunkten jedesmal das Wunder steht, deren bewegende Kraft also nicht die immanenten Gesetze der Entwicklung sind, sondern der Eingriff in die Entwicklung. Freilich — wie die Hand in die Entwicklung eingreift, die das bergab rollende Rad aufhält! Wenn nur nicht die Entwicklung immer wieder diesen Gang ginge! Aber weil es so ist, weil wir in einer Entwicklung stehen, deren immanentes Gesetz der sündige Wille ist, und darum nur an eine Liebe glauben können, die Gnade ist, so kann es nicht bedeutungslos für die Entstehung des Glaubens sein, ob die Wunder Gottes geschehen sind oder nicht, denn dann bedarf der Glaube, um Glaube zu bleiben, des Wunders, aber freilich kann er nicht leben von dem Wunder, welches er sich schafft; nicht das Wunder ist des Glaubens Kind, aber der Glaube des Wunders Kind. Erst dann, wenn die Thatsachen Wunder sind, verbürgen sie uns also, dafs Gott wirklich mit uns lebt; denn sie zeigen uns die Liebe, die wir nötig haben, die um unsertwillen thut, was sie sonst nicht thun würde, die um unsertwillen immer wieder eingreift, bis sie uns zuletzt rettet von dem Gericht, dem die Entwicklung zutreibt; sie zeigen uns einen Gott, von dem wir, wenn es um unserer Seligkeit willen nötig ist, erwarten dürfen, dafs er eher einen Berg ins Meer versinken läfst, ehe er uns aufgiebt, wie dort das Meer weichen mufste, damit Gottes Volk und Wort nicht zu Grunde gingen; das ist der Glaube, den wir nötig haben. Wie sollten wir

glauben, wenn wir nicht an eine solche Liebe glauben könnten? Wie könnten wir aber an sie glauben, wenn nicht ihre Wunder auch wirkliche Thatsachen wären, wenn jene biblischen Erzählungen etwa nur, wie es die Ritschlsche Schule nennt, „Glaubensgedanken“ zum Ausdrucke bringen sollten, wenn wir nicht an einen Gott glauben könnten, der sein Volk durchs Meer und durch die Wüste wirklich hindurchgeführt hätte? Aller Gebrauch, den Israel für sich von jener That Gottes machte, auf die es immer wieder seinen Glauben stützte, dafs Gott es nicht zu Grunde gehen lassen werde, aller Gebrauch unseres Glaubens von jener Thatsache, auch nur die Verwertung derselben als eines Sinnbildes unserer Lebensführung, würde jeden Anhaltes entbehren, wenn jene Erzählung nicht Wirklichkeit wäre; wir könnten dann eben nicht mehr sagen: der Gott, auf den du für deinen Lebensweg vertrauen kannst, ist dieser Gott. Es ist handgreiflich falsch, wenn z. B. Haupt[1]) sagt: der erbauliche Wert der Geschichten bleibt derselbe, auch wenn sie nicht geschehen sind; sie sind wahr, wenn sie auch nicht wirklich sind. Hätte wohl der Herr sich für sein Geschick an dem des Jona aufrichten können, wenn er nicht von der Wirklichkeit jener Geschichte aufs tiefste überzeugt gewesen wäre? Grund unseres Glaubens kann nur der Gott sein, der handelt, der um unsertwillen thut, was er sonst nicht thun würde; denn erst zu dem Gott können wir beten. Erst von dem Gott, der etwas Besonderes um unsertwillen thut, können wir uns auch etwas Besonderes um unsertwillen erbitten. Erst das Wunder verbürgt es uns also, dafs nicht blofs das Dankgebet, wie Ritschl will, sondern auch das Bittgebet Gott gefällt; und dafs dies nicht etwa nur seine Bedeutung darin hat, dafs es uns innerlich über die Not erhebt, sondern dafs es eine Wirkung auf Gott hat. Nicht als ob wir nur beten könnten, wenn wir Wunder erwarten könnten: aber dafs Gott uns auch ohne Wunder helfen kann, dafs er der Umstände Herr ist, und dafs er es will, dafs er um unsertwillen thun will, was er sonst nicht thäte, das verbürgt uns erst das Wunder. Damit macht es aber auch erst ein rechtes Dankgebet möglich; denn mit der Leugnung des Bittgebetes wird dem Dankgebet, also überhaupt dem Gebet der Nerv zerschnitten. Also kann bei einer Leugnung der Thatsachen oder ihrer religi-

[1]) Die Bedeutung der heil. Schrift für den evangelischen Christen, S. 46.

ösen Bedeutung überhaupt gerade von dem nicht die Rede sein, wovon die Ritschlsche Schule so viel redet, nämlich von einem Verkehr mit Gott, der diesen Namen verdiente. Was als „Glaube“ übrig bleibt, der „Vorsehungsglaube“, besteht in der Gewifsheit, dafs sich im Gange der Dinge, im Laufe der Entwicklung Gottes Liebeswille vollzieht. Wird man solch einen Glauben noch des Erwerbes für wert halten? Wir fürchten, dafs der Versuch, den Glauben an die Thatsachen zu erschüttern, allerdings von Erfolg sein dürfte; ob es aber gelingen wird, nun das Gottvertrauen nicht nur zu erhalten, sondern, wie man sagt, es gar zu mehren, nachdem man unserem Volke die biblische Geschichte genommen hat, dürfte mehr wie fraglich sein.

Denn was will man ihm dafür geben? Lassen Sie uns, nachdem wir bisher der Ritschlschen Theologie Antwort zu geben versuchten auf die Frage, welche Bedeutung denn den Thatsachen für den Glauben zukommen könne, uns nunmehr an jene mit der Frage wenden: worauf denn der Glaube gegründet werden soll, wenn die Thatsachen nicht der Grund sein können? Welches ist denn der Grund, auf dem unser Gottvertrauen besser begründet ist? Ein Wort Gottes kann es nicht sein, wenn man darunter ein von Menschen lediglich empfangenes, aufser ihrem Geist entstandenes Wort versteht; ein solches Wort Gottes, mit welchem Gott heraustritt aus sich selbst, würde schon ein Eingriff in die Entwicklung sein, es wäre, wie wir eben uns klar machten, schon die erste That; es bleibt nur übrig, Gottes Offenbarung in der natürlichen Entwicklung und durch sie zu suchen. Wo ist nun der Punkt innerhalb der Menschheitsentwicklung, an welchem uns Gott so offenbar wird, dafs wir an ihn glauben können? Eine Übersicht über die Entwicklung des menschlichen Geisteslebens wird uns bald dazu führen, denselben innerhalb des Volkes zu suchen, dessen eigentümliche geistige Begabung auf dem religiösen Gebiete lag, innerhalb des Volkes Israel; hier — und hier vereinigt sich die Ritschlsche Theologie mit der Schule Wellhausens — sehen wir eine von heidnischen Anfängen zu allmählich immer reinerem Monotheismus aufsteigende Bewegung. Das Alte Testament ist die Urkunde, aus welcher sich auch in ihrer jetzigen Gestalt noch die Grundzüge dieser Entwicklung erkennen lassen; die Vorstellungen von Gott werden immer mehr vergeistigt und versittlicht. Dies menschliche Wachstum in der Erkenntnis

aber war Gottes Wille und Gabe, und vollzog sich unter seiner Leitung, in diesem geistigen Prozefs haben wir eine zu immer gröfserer und wunderbarerer Klarheit gelangende göttliche Offenbarung vor uns, welche zum Abschlufs kommt in der Person Jesu. Hier haben wir den Punkt, den wir suchen. Die Gotteserkenntnis, welche sich in den Propheten als Ahnung anbahnt und zur zuversichtlichen Weissagung gestaltet, kommt zum vollen Durchbruch in seiner Gottesgemeinschaft. Das ist der Punkt, der in all dem Wunderbaren, das von seiner Persönlichkeit berichtet wird, und das sich vor einer unbefangenen Geschichtsbetrachtung so schwer rechtfertigen läfst, unbedingt feststeht: er hat in einem Verhältnis einzigartiger Liebesgemeinschaft zu Gott gestanden. Er ist der erste, der Gott seinen Vater genannt hat und sich Gottes Sohn und das ist das Einzigartige an ihm. Mehr wissen wir nicht sicher von ihm. Aber auch die überlieferten Aussagen über diese seine Gottesgemeinschaft sind mit Vorsicht aufzunehmen, denn es sind solche unter ihnen, die unzweifelhaft dem Glauben an „Thatsachen“ günstig sind und ihm sicherlich entspringen. Aber mehr brauchen wir auch nicht zu wissen. Denn in der Gottesgemeinschaft dieses Menschen wird uns Gott offenbar, er ist für uns Offenbarung Gottes, also „Gott“. Dafs Gott uns diesen Menschen geschenkt hat, ist der Beweis, dafs er uns liebt, und das ist ja auch ein Thatbeweis. Denn Jesus will in seiner Gottesgemeinschaft nur der erste von vielen sein, auf der Erkenntnis der allgemeinen Liebe Gottes ruht seine besondere Gottesgemeinschaft. Das ist der Grund unseres Glaubens: die Gottesgemeinschaft des Menschen Jesus verbürgt die unsere. Diese mag man mit Recht ein Wunder nennen. Denn wie sie in Jesus zum ersten Mal zum Durchbruch gekommen ist, wie dieser Mensch es hat wagen können, Gott seinen Vater zu nennen, nachdem bisher niemand es gewagt hat, entzieht sich natürlich völlig unserer Erkenntnis, es ist das Geheimnis seines persönlichen Lebens. Das ist das Wunder, auf dem unser Glaube ruht, und wem dies erst aufgegangen ist, der bedarf der anderen Wunder nicht, mit denen die Überlieferung dies wirkliche Wunder, wenn auch wohlmeinend, nur verhüllt. In ihm eröffnet Gott den Verkehr mit uns.

Das ist die Antwort der Ritschlschen Theologie auf diese Frage nach dem Grund unseres Glaubens, auf die Frage nach unserem einigen Trost im Leben und Sterben. Kann nun das

ıser Grund und Trost sein? Lassen Sie es uns recht vergenwärtigen, was dieser Grund unserer Gottesgewifsheit sein l: im Grunde ist es doch das Wort eines Menschen, von dem r weiter nichts Gewisses wissen, als dafs er uns eben diese ırsicherung der Liebe Gottes gegeben hat; auf dies sein Wort, f seine Verkündigung fällt aller Nachdruck, so sehr sich auch ; Ritschlsche Schule bemüht, die damit gegebene Gemeinschaft t dem Rationalismus dadurch von sich abzuwehren, dafs sie gt, es sei die Person Jesu, auf welche sie den Glauben gründe; s Geheimnis der Person, die Gottesgemeinschaft des Menschen ıchliefst uns eben, soweit es sich erschliefsen läfst, das Wort rselben: das Wort eines Menschen, von dem uns nichts überfert ist, als ein Ausschnitt von höchstens drei Jahren aus nem Leben, dessen Lebensanfang und Lebensausgang von der ıerlieferung uns ebenso verdunkelt sind, wie der Bericht über ıe drei Jahre selbst, das Wort dieses Menschen, der ein Rätsel , das gröfste Rätsel der Weltgeschichte, über seine Gottesmeinschaft, das auch seinerseits von Entstellungen keineswegs i ist — dieses Wort, das soll der Grund unserer Gotteswifsheit sein, sonst nichts; kein Wort, keine That Gottes greift ; Jahrtausende hindurch ein in die Entwicklung, der Himmel ıibt verschlossen, was wir haben, ist nichts als das Wort dieses ınschen Jesus. Kann man sich, fragen wir nun unsere Gegner, f dies Wort dieses Menschen wirklich für Leben und Sterben rlassen? Sollte das die Antwort sein, mit welcher sich ein ırtausendelanges Suchen zufrieden geben kann: die endlich Jesu durchgebrochene Erkenntnis des Liebeswillens Gottes t der Menschheit, welche, eben indem sie durchbricht, alles chen und Zweifeln als im Grunde genommen überflüssig verteilt, welche demselben jeden tieferen Grund abspricht? ınn warum all das Suchen auch heute noch, wenn die Antwort einfach ist! Man weist aber auch in der That jenes Suchen, ıes nicht glauben wollen als Verirrung zurück; eben dieser ıglaube, das sei ja die Offenbarung, die die Schrift biete, sei nde. Zu dieser Behauptung mufs man fortschreiten, wenn ın seinen Glauben auf jenen Grund bauen will, oder vielmehr: s ist die Voraussetzung, von der aus allein der Glaube sich begründen liefse.

Die Differenz zwischen altem Glauben und moderner Theogie tritt in ihrer ganzen Spannung und in ihren tiefsten Wur-

zeln hervor, wenn wir uns darauf besinnen, was hier und was dort Grund unseres Glaubens sein soll. Wir erkennen den ganzen Gegensatz trotz der Betonung des rechten Glaubensbegriffs: hier ein Glaube, der des Gegenteils des zu Erwartenden gewifs sein soll, der hofft, da nichts zu hoffen ist, der immer wieder im schroffen Widerspruch steht mit der Tendenz der Entwicklung, — dort ein Glaube, der nur glaubt, was sich im Grunde von selbst versteht, der sich im Einklang mit der Entwicklung weifs, und dem der Gottesbegriff gegenüber dem Zweifel dann zu der Vergewisserung dient, dafs sich dennoch in der Entwicklung Gottes guter und gnädiger Wille vollzieht. Wir erkennen aber hier auch den tiefsten Grund der günstigen Aufnahme der modernen Theologie: es ist die Verbindung des Begriffs des Glaubens mit dem der Entwicklung, und damit die anscheinende Versöhnung zwischen Glaube und Wissen, welche dieselbe empfiehlt. Denn das Geistesleben unserer Zeit wird beherrscht von diesem Gedanken einer Entwicklung von unten nach oben; und wir alle sind in diesem Punkt weit mehr Kinder unserer Zeit, wie wir selbst wissen, das beweist z. B. die Verbreitung der Drummondschen Schriften, welche diesen Gedanken der darwinistischen Naturphilosophie auch auf das geistige Leben, ja auch auf das Glaubensleben anzuwenden versuchen; wie sehr mufs sich aber von diesem Gedanken aus die Vorstellung einer Menschheitsentwicklung, deren Blüte Jesus ist, und der Begriff eines Glaubens, der diesem Gedanken nicht nur nicht widerspricht, sondern ihn vielmehr erst recht garantiert, empfehlen! Nun kann man doch noch an die Menschheit und ihre Zukunft glauben! Denn wenn dann dem Auge, welches die Entwicklung an sich vorüberziehen läfst, sich so vieles zeigt, was doch mit jenem Gedanken einer Entwicklung von unten nach oben nicht stimmen will, wenn der Fortschritt des Geisteslebens immer wieder Hand in Hand geht mit dem Rückschritt des sittlichen Lebens, wenn eine Thatsache sich doch als sehr störend erweist, das ist die Sünde, und zwar als weltgeschichtliche Macht, wie es auch die Ritschlsche Schule hervorhebt, und wenn dann die Frage kommt: wie dieser Baum diese Blüte hat tragen können: dann wird geantwortet, dafs eben der Blick auf Jesus gegenüber der unleugbaren Macht des Bösen den Glauben an die Macht des Guten wieder stärke, und dafs die Thatsache dieser Blüte des Baumes seine Gesundheit

der Blick auf ihn die Gewifsheit des schliefslichen Sieges des Guten, die Gewifsheit, dafs sich die Menschheit, wenn auch unter schweren Katastrophen, schliefslich doch zum Reiche Gottes entwickeln werde, verbürge. So nimmt Ritschl den Begriff des Reichs Gottes, wie seinerzeit Kant, von der Schrift auf. Die Hoffnung auf ein Ziel der Geschichte entstammt eben der Offenbarung. Aber dieser Begriff gewinnt auch bei ihm einen andern Inhalt. Dies Reich Gottes ist nicht, wie in der Schrift, ein jenseitiges, welches sich verwirklicht in einer neuen Ordnung der Dinge, es ist ein diesseitiges, es verwirklicht sich innerhalb der Lebensbedingungen des Diesseits. es ist das Heil, zu dem hier sich die Menschheit entwickelt. So wächst die Religion aus der Entwicklung hervor. Der Glaube an Gott selbst ist ein Produkt dieses Prozesses, sein erstes Produkt, das notwendige Postulat des Geistes, dessen er für seine Aufgabe der Selbstbehauptung gegenüber der Welt bedarf; Jesus, der ihn garantiert und begründet, ist die Blüte, das Reich Gottes das Ziel der Entwicklung. Wir erkennen die Wurzeln der Differenz: sie liegen dort, wo die Wurzeln der beiden Geschichtsauffassungen liegen, die hier einander gegenüberstehen, in der Lehre von der Sünde. Von einem Geheimnis des bösen Willens, welcher beharrlich immer wieder das Gegenteil des Guten erstrebt, trotz aller Erkenntnis desselben und gerade gegenüber derselben, aus keinem andern Grunde, als nur, weil der Mensch also will, von einer Gottesfeindschaft, die trotz aller Gottesoffenbarung und gerade gegenüber derselben Feindschaft ist und bleibt, will man nichts wissen. Wenn Ritschl als das Wesen der Sünde den Unglauben erklärt, so liegt darin, da der Glaube zu stande kommt durch die, durch die Offenbarung in Christo ermöglichte Erkenntnis des Liebeswillens Gottes, dafs die Wurzel der Sünde die Unwissenheit über denselben ist. Damit aber ergiebt sich dann, dafs es sich in der Erlösung nicht um eine nur durch eine Gottesthat mögliche Errettung vor dem Gericht, sondern um eine Befreiung von der Gerichtsfurcht handelt, wie denn Ritschl z. B. den Ausspruch des Herrn, dafs er sein Leben zum Lösegeld für viele geben will, in der That dahin erklärt, Christus bezeichne damit seinen Tod als das Mittel, welches vielen zur Befreiung von der Furcht des Todes dienen werde. Es bedarf dann nur der Erkenntnis des uns vom

[1]) Vergl. Rechtf. u. Vers. II, S. 83—88.

Liebeswillen Gottes gesetzten Zweckes und der in Jesu gegebenen Garantie, dafs derselbe erreicht wird, damit aus solchem Glauben auch das rechte Wollen komme. Die Erlösung vollzieht sich auf dem Gebiet der Erkenntnis, innerhalb der Vorstellung des Menschen.

Wer aber von anderen Voraussetzungen aus urteilt, wer weifs, wie sehr der Wille das Erkennen bestimmt, wem die eigene Erfahrung die Augen öffnet für den eigentlichen Gang der Entwicklung, wer darin der Geschichtsauffassung der Schrift zustimmen mufs, der die Geschichte mit dem Gericht endigt, der kann seinen Glauben nur auf den Gott gründen, der in dieselbe eingreift, der kennt kein diesseitiges, sondern nur ein jenseitiges Reich Gottes; er wird keinen Grund finden, an dem göttlichen Eingriff in die widergöttliche Entwicklung Anstofs zu nehmen. Hier liegt die Antwort auf die Frage, warum unser Glaube der Thatsachen bedarf und woran die Thatsachen, welche die Schrift berichtet, sich als glaubwürdig bewähren: er bedarf ihrer, weil es sich für ihn um Thatsachen handelt, weil seine Voraussetzung die Realität des göttlichen Gerichts ist, weil er einer Rettung von dem Gericht Gottes, nicht nur einer Befreiung von der Furcht desselben bedarf. Eben darin aber bewährt sich die Schrift in dem, was sie über die Thaten Gottes zu unserer Erlösung berichtet, als glaubwürdig, weil sie damit die Erkenntnis der Realität des Gerichts nicht nur voraussetzt, sondern auch bewirkt.

Und nun lassen Sie uns noch von dieser Voraussetzung aus an das, was die Schrift insbesondere von dem Leben Jesu berichtet, herantreten, nachdem wir uns bisher versucht haben klar zu machen, wie grofs die Bedeutung der heilsgeschichtlichen Thatsachen, der Heilsgeschichte überhaupt für unseren „Verkehr mit Gott" ist; lassen Sie nunmehr uns vergegenwärtigen, wie grofs die Bedeutung des Jesus der Evangelien für den Glauben ist, dem die Furcht des Gerichts nicht eine Vorstellung des Unglaubens, dem sie Reflex der Wirklichkeit ist, der in der Weltgeschichte eine Entwicklung sieht, die diesem Gericht zutreibt — ihm können nur die Thatsachen beweisen, dafs Gott dennoch will, dafs allen Menschen geholfen werde, ihm beweisen aber auch die Thatsachen, dafs wir einen Gott haben, der uns nicht der Entwicklung überläfst, sondern der rettet. Er findet dann zwar nicht in dem Jesus der modernen Theologie, wohl aber in

dem der Evangelien den Punkt, an dem uns Gott so offenbar wird, wie wir es bedürfen, um zu glauben. Die Gottesgemeinschaft des Menschen Jesus kann nicht dieser Grund unseres Glaubens sein, sie soll es indes auch nicht: aber die Gemeinschaft dessen, der ewig Gott ist, mit uns, die soll es sein und nicht wahr? die kann es sein. Denn dann müssen wir unsere Gottesgewifsheit nicht mehr auf das Wort eines Menschen gründen, der ein Rätsel ist; sehen wir die Person und das Leben Jesu unter diesem Gesichtspunkt, von der Voraussetzung seiner ewigen Gottheit aus, an, so wird alles klar und licht und das Rätsel wird gelöst: nun genügt ein Ausschnitt von drei Jahren oder auch weniger, damit uns in ihm Gott offenbar werde, denn nun erhält jedes Wort, jede That ihr Licht und ihre Bedeutung durch die Gewifsheit: dieser Mensch ist dein Herr und Gott. Dann sagt uns jedes Wort, jede That, dafs er mit uns Gemeinschaft haben will, und wir also mit ihm Gemeinschaft haben dürfen: denn Wort und That beweisen es uns: er nimmt die Sünder an. Dann entscheidet sich die Frage nach unserem Heil zwar nicht an seiner Lehre, sondern an seinem Verhalten, denn dann hängt von seinem Verhalten der Welt und unser ewiges Geschick ab; aber dann zeigt uns auch sein Kreuz, dafs es bei der Gemeinschaft mit uns, in die er eingetreten ist durch seine Menschwerdung, bleiben soll, dafs er lieber stirbt, als richtet. Im entscheidenden Augenblick, als die Entwicklung auf ihrem Tiefpunkt angelangt ist und die Macht der Sünde sich aufs höchste offenbart hat, in welchem die Stunde des Gerichts für die Welt gekommen wäre, hat der, in dessen Hand dies Gericht lag, dennoch sich nicht von uns geschieden und das Band zerrissen, sondern vielmehr auf der Seite der Welt gestanden und so das Gericht an uns vorübergeführt, aber auf sein Haupt gelenkt. Dann zeigt uns seine Auferstehung, dafs es bei solcher bis in den Tod festgehaltenen Gemeinschaft auf ewig, und seine Himmelfahrt und das Sitzen dessen, der heute noch unser Fleisch und Blut trägt, zur Rechten Gottes, dafs es auch im Himmel dabei bleibt; den das Kreuz uns nicht nehmen darf, kann auch das Grab und selbst der Himmel nicht halten und uns nehmen. Sie müssen ihn uns wiedergeben. Nun können wir glauben, dafs Gott mit uns Verkehr haben will, und wir mit ihm: denn die Thatsachen beweisen es uns, können zu Jesu sagen: *mein* Herr und *mein* Gott: denn die Thatsachen beweisen es uns, sein

Kreuz, seine Wunden beweisen es: er läfst uns nicht, wir sind sein, und mit dem Gewicht einer unerschütterlichen Thatsache wird die Botschaft uns verkündigt: ihr seid teuer erkauft, und wir können zu dem, von dem wir das wissen, auf Grund dieser Thaten und Thatsachen mit dem Vertrauen des Apostels aufsehen: „so wir Gott versöhnt sind durch den Tod seines Sohnes, da wir noch Feinde waren, viel mehr werden wir selig werden durch sein Leben, so wir nun versöhnt sind". Wir dürfen auf die Frage nach unserem einigen Trost im Leben und Sterben bei der Antwort bleiben: dies, dafs ich mit Leib und Seele, beides im Leben und Sterben, nicht mein, sondern meines getreuen Heilandes Jesu Christi eigen bin, denn die Thatsachen beweisen uns das. Das ist die Bedeutung der Thatsachen für unseren Glauben. Wir dürfen dabei bleiben, weil und so lange wir fortfahren können: der mit seinem heiligen, teuren Blut für alle meine Sünden vollkömmlich bezahlt hat. Wir dürfen glauben, dafs Gott die allerengste Gemeinschaft mit uns haben will, denn die Thatsachen beweisen es uns, wir dürfen glauben, dafs Gott die Liebe ist, die Thatsachen beweisen sie, in den Thatsachen haben wir Gott, das Herz Gottes. Das apostolische Glaubensbekenntnis könnte uns gar nicht besser in das Herz Gottes hineinsehen lassen und zum Glauben an seine Liebe erwecken, als indem es die Thaten dieser Liebe, lauter Thaten nennt.

Hier findet nun auch die Lessingsche Frage ihre Erledigung, wie zufällige Geschichtswahrheiten der Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten werden können: es handelt sich hier nicht um „zufällige" Geschichtswahrheiten, sondern um ein planvolles Walten Gottes zu unserem Heil, um einen Heilsratschlufs, der sich verwirklicht in einer Heilsgeschichte, deren Abschlufs die Erlösungsthat Jesu ist, es handelt sich auch nicht um Geschichtswahrheiten, sondern um Geschichtsthatsachen, aber nicht um „Ereignisse", die mehr geschehen, als dafs sie jemand bewirkt, sondern um Thaten, in denen die Person liegt, in denen das Herz der göttlichen Liebe schlägt. Dies beides, die planvolle geschichtliche Verwirklichung und das persönliche Moment, hat freilich die Theologie unserer Väter zwar nicht geleugnet, aber nicht genügend zur Geltung gebracht. Es ist unsere Aufgabe, dies geltend zu machen, damit nicht der Eindruck erweckt werde, als solle der Glaube auf ein Ereignis, auf den Tod Jesu gegründet werden, abgesehen von seiner Person. Diesen Eindruck

kann der Hinweis auf das „Werk Christi" als Grund unseres Glaubens wohl machen. Wir müssen das Werk Christi erstens als seine That, durch die er das Gericht von uns auf sich lenkt, und wir müssen diese That zweitens im welt- und heilsgeschichtlichen Zusammenhange verstehen, müssen bedenken, dafs sie erfolgt ist in dem Augenblicke, in welchem die Stunde des Gerichtes sonst geschlagen hatte, in der Zeit, als die Entwicklung auf ihrem Tiefpunkt angelangt war. Dafs dies unsere Väter nicht thaten, machen wir ihnen nicht zum Vorwurf, denn es war nicht ihre Aufgabe, sie hatten die Punkte festzustellen, in denen Rom gegenüber das Evangelium beschlossen war. Sie hatten gegenüber den Werken der Heiligen zu zeigen, wie das „Werk" Christi genügt. Aber es wäre ein Vorwurf gegen uns, wenn wir es versäumten. Das ist eine Aufgabe der neueren Theologie, deren Lösung Hofmann einst versucht hat, doch ohne im entscheidenden Punkte der Schrift gerecht zu werden. Unsere Väter haben ihre Aufgabe besser gelöst, als wir die unsere bisher. So aber können wir Lessing entgegnen: wir glauben, indem wir unseren Glauben auf die Thatsachen gründen an den Gott, der in den Thaten uns Gemeinschaft darbietet, und indem wir ihn auf Golgatha begründen, gründen wir ihn auf den Heiland, der für die, für die er gestorben ist, erst recht lebt; sein Tod macht uns dessen aber gewifs, dafs er für uns lebt, denn durch ihn sind wir sein. Wir gründen unseren Glauben, wenn wir genau reden wollen, nicht auf den Tod des Herrn, sondern auf den lebendigen Heiland, der für uns gestorben ist. Deshalb begründen für uns die Thatsachen aber keine „Vernunftwahrheiten", sondern unser Verhältnis zum Herrn; das hat er durch seine Thaten zustande gebracht. Deshalb aber sind uns nun auch die Thaten so viel wert, weil wir uns für unseren Glauben an unsere Erlösung auf Thatsachen berufen können. Aber allerdings — vergessen wir das nicht — diese Berufung wird das Zwingende der Berufung auf Thatsachen doch nie haben für die, welche keinen Glauben begehren, der im Widerspruche steht mit der Entwicklung, denen das Gericht Gottes nur Vorstellung ist und die Vorstellung, die Gerichtsfurcht, das eigentliche Gericht. Sie werden das Recht ihres eigenen Verständnisses der „Thatsachen" in Anspruch nehmen. Dies Verständnis ist, wie freilich auch sonst in der Geschichtsforschung, hier aber im höchsten Mafse sittlich bedingt. Gott ist eben in den Thatsachen, und

ob wir ihn darin finden, das hängt natürlich von unseren Gedanken über ihn und unserer Stellung zu ihm ab. Ob wir die Auferstehung Jesu zum Beispiel für geschichtlich halten, hängt von unserer Stellung zu ihm ab, ob sie die des Glaubens ist, ob wir gern glauben möchten oder vielleicht nicht möchten. Die Thatsachen sind hier nicht Gegenstand des Wissens, sondern des Glaubens. Deshalb ist es wohl richtig, dafs Glaube und Geschichtsforschung zweierlei sind und dafs keine Geschichtsforschung den Glauben geben kann, aber nicht richtig, dafs diese Thatsachen der Geschichtsforschung zu überlassen sind; sie zu erkennen ist Aufgabe des Glaubens. Der Glaube scheidet hier Geschichte und Legende, nicht die Geschichtsforschung. Das giebt der Arbeit der Theologie ihre einzigartige Würde, aber auch ihren besonderen Ernst, dafs sie die Wissenschaft vom Glauben ist; wie sie es mit der Frage zu thun hat, auf Grund wessen unser Verhältnis zu Gott das des Glaubens sein kann, so liegt der Wert ihrer Ergebnisse in der Bedeutung, welche dieselben für den Glauben haben; sie lassen das Verhältnis zu Gott nicht unberührt. Darum werden die Streitfragen der Wissenschaft nirgends mit so tiefgreifendem Anteil ausgetragen und die Gegensätze stehen sich nirgends so scharf gegenüber, wie auf diesem Gebiet. Darum ist aber auch die Aufgabe, welche die gegenwärtige Bewegung der Theologie stellt, von besonderem Ernst. Denn wenn es wahr ist, dafs die Ergebnisse der wissenschaftlichen Arbeit hier von Bedeutung für das Verhältnis zu Gott, für den Verkehr mit Gott sind, dann hängt also der Glaube auch ab von der Entscheidung der Fragen, die sich ihm aufdrängen. Es ist hier ähnlich, wie auf ethischem Gebiet. In das Verhältnis zu Gott wird mit Notwendigkeit alle Bethätigung des Menschen hineingezogen; wie es aber mit Notwendigkeit das Verhalten bestimmt, so hängt es wiederum von demselben ab. Ist dem Glauben eine ethische Aufgabe gestellt, so scheitert er, wenn er sie nicht löst. Ebenso verhält es sich mit den Aufgaben, die sich ihm auf dem Gebiet der Erkenntnis ergeben. Wie die Forderung des Apostels, in der Erkenntnis Christi zu wachsen, dem Glaubensverhältnis zu Christus notwendig entspringt, so hängt das Bestehen derselben von ihrer Erfüllung ab. So gewifs der Glaube zu allen Zeiten einer ist, weil sein Inhalt einer ist, so gewifs ist das Verständnis dieses Inhalts ein wachsendes und mufs ein wachsendes sein, damit der eine

Glaube bleibt. Und wer will die grofsen Aufgaben verkennen, die der Theologie, um nur weniges zu nennen, z. B. bezüglich der Lehre von der Versöhnung, der von der Schrift oder in den Fragen von der Heilsaneignung gestellt sind? Es ist aber für den Glauben nicht gleichgiltig, ob und wie dieselben gelöst werden. Dann aber wird der alte Glaube nicht überwunden werden von moderner Theologie, wenn es unsere Losung nicht sowohl ist: zurück zum Bekenntnis der Väter, als: vorwärts mit dem Bekenntnis der Väter! denn diese Losung ist die des Glaubens.

XI.

Gleichheit und Ungleichheit.

Aphorismen zur Theologie und Staatsanschauung Luthers.

Von Lic. theol. **Friedrich Lezius,**
Privatdozenten der Theologie in Greifswald.



Eine Staatslehre[1]) hat Luther ebensowenig hinterlassen, wie ein allseitig ausgebildetes und formuliertes Kirchenverfassungsideal. Und doch hat er deutlich erkennbare, wenn auch von Unklarheiten nicht freie Anschauungen von diesen Gegenständen besessen, welche zu fassen und zu bestimmen die Forschung bemüht ist. Eine allseitige Lösung dieses Problems versuchen zu wollen, liegt mir fern. Meine Absicht ist es, zu zeigen, wie Luthers Überzeugungen von der geistlichen Gleichheit aller Christen und der natürlichen Ungleichheit aller Menschen sein Urteil in kirchlicher und politischer Beziehung bestimmt und seine Stellung den demokratischen Bestrebungen seiner Zeit gegenüber bedingt hat.

Luther sah sein Reformationswerk gehemmt durch die Ungleichheit in der Kirche, durch den Anspruch des Papstes und der Hierarchie jure divino die Herrschaft über die Laienschaft und ihr Gewissen zu besitzen. Ihrem Gewissenszwange und ihrer Glaubenstyrannei setzte er den Grundsatz

---

[1]) Als ich 1890—1891 die Schriften Luthers durcharbeitete, um über seine Staatsanschauungen und über seine kirchlichen Verfassungsideen ins Klare zu kommen, bin ich auf manche seiner Gedankenreihen aufmerksam geworden, welche bisher wenig Beachtung gefunden haben. Unter anderem fielen mir Luthers eigenartige, seiner Genialität würdige Gedanken über die Gleichheit in der Kirche und die Ungleichheit im Staate auf. Der Satz, dafs es ein Vorzug der Lutherschen Reformation ist, den Aufbau der Kirchenverfassung von unten nach oben und den Aufbau der Staatsverfassung von oben nach unten zu unternehmen, wird, wie ich glaube, aufrecht erhalten werden. Für die Beantwortung der Frage, die mich im Folgenden beschäftigen wird, habe ich keinerlei Vorarbeiten benutzen können, da dieselbe vor mir von niemandem gestellt worden ist. Bei der Knappheit des mir zu Gebote stehenden Raumes habe ich mich vielfach sehr kurz fassen müssen und wichtige Gedankenkomplexe nur skizzenhaft andeuten können.

Sohms bedeutsames und geistreiches Buch ist mir von hohem Nutzen gewesen. Meinen Dissensus habe ich im Interesse der Sache nicht unterdrücken können. In welchen Stücken ich von ihm abweiche, wird weiter unten zu Tage treten. Ich citiere nach der Erlanger Ausgabe der W. W. Luthers.

von der Gleichheit aller Christen entgegen und zog damit der katholischen Hierarchie den Boden unter ihren Füfsen fort. Ohne die Würde des geistlichen Amtes zu verletzen, oder der Autorität des Wortes zu nahe zu treten, verlangte er eine Ordnung der Kirche im „demokratischen Sinne“, gemäfsigt durch die Liebe, welche das geschichtlich gewordene achtet.

Luther sah aber auch sein Lebenswerk bedroht durch populäre, schwarmgeistig gestimmte Bewegungen und Bestrebungen, welche den in der Kirche gültigen Gleichheitsgedanken auf den Staat und die Gesellschaft übertrugen und einer socialen und politischen Demokratie mit revolutionärem Ungestüm das Wort redeten. Diesen Stimmungen und Trieben gegenüber hielt er den Gedanken von der menschlichen Ungleichheit mit Energie aufrecht und bekämpfte die Demokratie und die Demokratisierung Deutschlands bis zuletzt. In diesem doppelten, scheinbar einander entgegengesetzten Ringen treten Luthers Grundanschauungen über die naturgemäfse Ordnung in Kirche und Staat ans Licht. Wir verstehen, wie er dasselbe hier billigt und dort verwirft, hier verurteilt und dort verteidigt.

Die geistliche Gleichheit aller Christen beruht nach Luther auf der Identität des einem jeden persönlich eignenden Heilsgutes. Sie alle besitzen denselben Gott und denselben Christus; keiner hat eine andere Taufe oder ein anderes Evangelium als der andere. Den Glauben, den St. Peter und St. Paulus gehabt haben, besafsen Magdalena und der Schächer am Kreuze auch (1, 199). Im Reiche Christi sind alle gleich, denn die Herren und Frauen haben keinen besseren Christus und keinen besseren heiligen Geist, als ihre Knechte und Mägde (5, 202). Zwischen Fürsten und Bauern besteht in diesem Stücke kein Unterschied. Sie sind vielmehr einander gleich (5, 202). Der ärmste Bettler und der gröfste König und Kaiser haben nichts vor einander voraus (43, 357). So sind alle Christen unter sich eins (43, 358), einer ist wie der andere und kein Unterschied findet unter ihnen statt (43, 358). Christus will in seinem Reiche die Leute allzumal gleich und „einen Kuchen“ daraus machen (49, 203), denn er will kein Weltreich, sondern ein Himmelreich errichten (49, 203). Vor der absoluten Autorität Christi verschwinden alle Unterschiede in der Kirche und kein Mensch darf höher und besser

sein wollen, als der andere (44, 2 ff.). Unter den Jüngern des Herrn hört jede „Majorität“[1]) und Herrlichkeit auf (44, 12). Sie sind alle gleich und haben einerlei Recht, Macht, Gut und Ehre (22, 93).

Die Gleichheit der Christen besteht nicht blofs in der Identität des Heilsgutes, sondern auch in der Gleichheit ihrer religiösen und kirchlichen Rechte und Pflichten. Sie alle sind Priester[2]) und keiner ist dem Andern übergeordnet.[3]) Keiner kann dem Andern kraft persönlicher Autorität etwas befehlen und vorschreiben.[4]) Diese Gleichheit wird nicht durch den Unterschied der Gaben aufgehoben (3, 452. 453; 9, 215; 11, 58).[5])

[1]) Luther kennt das Wort Majorität nicht im modernen Sinne, sondern versteht darunter die überragende Gröfse eines Mannes.

[2]) 16, 499. „denn vor Gott sein wir alle Priester durch den Glauben . . . darumb bringt der Glaub die Priesterschaft mit ihm.“ 8, 3: „Ich meine aber die neue Geburt aus dem Wasser und Geist; da werden alle Christen solche Priester, des höhesten Priesters Christi Kinder und Erben.“ 51, 287: Der Unterschied zwischen Klerus und gemeinen Laien verstöfst gegen den Glauben. Vergl. var. arg. 6, 511.

[3]) Wie aus Luthers Gedanken, dafs es in der Kirche keine Obrigkeit gebe, hervorgeht. Wenn Luther 44, 340 sagt: „Unter den Rabbinis sind Schuler . . . . in der Kirchen, do sind die Rabbi und Zuhorer,“ so verlangt er für die Prediger von den Gemeinden Pietät, statuiert aber keine Über- und Unterordnung in der Kirche.

[4]) 20. I, 433. — Sohms hierarchisch überspannter Amtsbegriff zeigt sich darin, dafs er (K. R. I, S. 528) für die vom Pfarramt zu erlassenden äufseren Ordnungen des kirchlichen Lebens „Glaubensgehorsam nicht Rechtsgehorsam“ fordert. Dieser Satz hat eine katholische Färbung. Um des Glaubens willen fordert die katholische Hierarchie jenen Rechtsgehorsam, der also Glaubensgehorsam ist. Nach Luther gebührt nur dem Evangelium Glaubensgehorsam, der weltlichen Obrigkeit der Rechtsgehorsam in weltlichen Dingen, der durch menschliches Kirchenrecht fixierten Gewalt des Pfarramtes gebührt in äufserlichen Dingen, um der Ordnung, des Friedens und der Verträglichkeit willen, ein Liebesgehorsam, den man auch der Hierarchie aus denselben Gründen zollen durfte (27, 283 ff.), den man aber vorzuenthalten die Gewissenspflicht hatte, sobald er um des Glaubens willen gefordert wurde. Den näheren Beweis dafür zu erbringen, ist hier nicht der Ort. Sohms Polemik gegen die Übertragungslehre ist berechtigt, sein eigener Amtsbegriff aber unlutherisch, weil durch hierarchische und schwarmgeistige Züge entstellt.

[5]) 28, 51: „Darumb schliefsen wir fest, gegründet in der heiligen Schrift, dafs nicht mehr ist, denn einiges Ampt zu predigen Gottes wort, allen Christen gemein, dafs ein iglicher reden, predigen und urtheilen müge und die andern alle verpflicht sind zuzuhören.“ Vergl. 28, 34 ff. 46 ff. 8, 87 erwähnt Luther, dafs „St. Paulus das Lehreampt gemein macht allen Christen.“

Jeder Christ hat dasselbe Amt,[1]) das Wort zu verkündigen[2]) und die Sakramente zu verwalten als consecrator[3]). Nicht stehen die Gläubigen unter der Herrschaft von „Pfaffen", denn sie alle sind selber „Pfaffen".[4]) Die Träger des Pfarramtes sind daher die „Pfaffenknechte."[5]) Sie haben die Autorität des Wortes und dienen den Brüdern mit ihrer Verwilligung[6]), es fehlt ihnen aber bei der Gleichheit der Gewalt jede Herrschaft über die übrigen Priester. Hausväter und die Vertreter des weltlichen Standes können in ihrem Kreise gebieten, aber kein Prediger.[7])

Bei der Gleichheit aller Christen ist es unmöglich, dafs im

---

[1]) 51, 388: „Darumb sind sie allzumal Priester, mügen alle Gottis Wort verkündigen." „Unterscheid des Gewalts" macht Gott nicht. — Var. arg. 6, 509 ff.

[2]) 7, 229: Jeder Christ ist berechtigt, den Papst und die Obersten zu „strafen." 16, 499: „Daraus folgt, dafs wir alle Gewalt haben zu predigen, absolvieren und täufen, und wenn es gleich dem Papst und allen Geistlichen wider wäre." Diese Gewalt sollen nicht alle brauchen. Vergl. 16, 497. Var. arg. 6, 510 f.

[3]) Var. arg. 6, 513: „Et hic Paulus ad omnes loquitur Corinthios, omnes [illegible] faciens tales, qualis ipse fuit, id est consecratores."

[4]) 27, 163. 164.

) 27, 237. 238. 317. — 40, 172: Das Predigtamt wird als Dienstamt [illegible] bestimmt. Vergl. Sohm K. R. I, S. 500 ff.

[6]) 51, 387: „Also ist nur ein Unterscheid äufserlich des Ampts halben, [illegible] dazu einer von der Gemeine berufen wird: aber für Gott ist kein Unterscheid [illegible]; und werden nur darumb Etliche aus dem Haufen erfur zogen, dafs sie a[illegible]n Statt der Gemeine das Ampt führen und treiben, wilchs sie [illegible]e alle haben, nicht dafs Einer mehr Gewalt habe, denn der Ander. Darumb [illegible]b soll Keiner von ihm selb auftreten und in der Gemein predigen; sondern [illegible]n man mufs Einen aus dem Haufen fur ziehen und aufsetzen, den man müg[illegible]e wieder absetzen, wenn man wollt." 20. II, 230: „. . . . aus Befehl und Ver-[illegible]r-willigung der anderen." — Diese Wahl soll, um der Ordnung (28, 47) willen [illegible]en und nach Einsetzung Christi (25, 423) auf den ältesten und gelehrtesten (den [illegible]n am meisten geistlich durchgebildeten und religiös einsichtigsten) fallen (27, 235 [illegible]. Dafs dieses Wählen und Verwilligen eine Unterwerfung unter das Charisma [illegible] ist, hat Luther nie gesagt. (Vergl. Sohm, K.-R. I, S. 505.) 22, 93: Nac[illegible]h Luther ist das Regiment der Priester und Bischöfe keine Obrigkeit oder Ge[illegible]e-walt, sondern ein Dienst und Amt „denn sie nicht höher noch besser f[illegible]r andere Christen sind. Darumb sollen sie auch kein Gesetz noch Gebot ub[illegible]r andere legen ohn derselben Will und Urlaub: sondern ihr Regiment i[illegible]t nicht anders, denn Gottis Wort treiben." Vergl. 21, 282; 25, 425; 40, 171. 17[illegible]. Var. arg. 6, 527.

[7]) 20. I, 432

Reiche Christi eine Obrigkeit oder Herrschaft bestehe.[1]) In der Kirche giebt es keinerlei Oberste (24, 156), keine Oberkeit (48, 259; 20. II, 140), da alle gleich sind. In der Kirche will der Herr Christus gar keine Herrschaft haben (44, 3). Er duldet dort kein Schwert (48, 258. 259) und keine Ungleichheit (1, 201. 203). Niemand unterliegt physischem Zwange.[2]) Auch die Autorität des Apostels Paulus war blofs eine moralische.[3]) Sein überragendes Ansehen verstiefs also ebensowenig gegen die allgemeine christliche Gleichheit, als es die Gewalt des Wortes vermochte, welche dem Pfarramte zustand.[4])

---

[1]) 48, 259: „So ist nu das der Unterscheid, dafs im geistlichen Reich Christi kein Henker, Recht noch Oberkeit ist, sie sind da alle gleich.“ Vergl. 22, 93; 27, 122. 44, 2: „Defs hat er wollen seinen Christen ein Bild darstellen in dieser Predigt, dafür sie erschrecken sollten und nicht gedenken, grofse Herrn zu werden, oder Herrschaften durchs Evangelium suchen. Denn er kann und will in seiner Kirchen kein Haupt noch Herrschaft leiden noch dulden, dafs ein Mensch hoher und besser sein wolle als der andere.“ 15, 7: „. . . nicht wie zu unsern Zeiten, da diese Namen Apostel, Bischof und ander nicht Aempter oder Dienste, sondern Wirdickeiten und Hirrschaften sein wöllen.“ 14, 234. Die Christenheit, als das Volk Gottes und das Reich der Himmel, ist aus aller Welt ausgesondert, „nicht dazu, dafs es soll sein gleich also gefasset und geordnet, wie das äufserlich weltlich Regiment mit leiblicher Herrschaft, Gewalt, Gütern, Regierung und Erhaltung äufserlicher weltlicher Gerechtigkeit, Zucht, Schutz, Friede. Denn das ist schon zuvor alles reichlich geordnet und dem Menschen befolhen und eingethan, zu regieren in diesem Leben, so wohl er kann.“

[2]) 22, 69 schildert Luther, was er unter einem christlichen Regiment versteht. Es ist ein Gemeinschaftsleben ohne staatlichen Zwang und ohne gesetzliche Strafen. Vergl. 12, 383. 3, 450: „Das heifst nun das Kirchenampt oder Kirchenregiment ein solch Regiment, da man allein das wort hat und damit also regiert, dafs man kein Gewalt braucht, noch Hände anlegt, noch einige Macht oder Hoheit für andere sucht.“ 14, 328: „Denn wir sollen und wöllen niemand zwingen mit der Furcht und Strafe, sondern allein sagen, was recht ist, und dem Unrechten wehren mit dem Munde; wer denn nicht folgen will, den thun wir in Bann nach Christi Lehre und sagen ihm, dafs er des Teufels eigen ist, und lassen ihn fahren.“

[3]) 3, 453: „Also hat der heilig Paulus viel treffliche und hohe Gaben und die frommen Bischöfe als Timotheus, Titus und andere, halten ihn für Augen und richten sich nach ihm: nit darumb als hätte Paulus mehr Gewalts und könnte sie zwingen; sondern dafs die Kirchen alleweg, wo sie das Wort und Gottes Gaben sehen, dieselben Personen geehret, sie gehöret und angenommen hat, nit der Personen halb, sondern des Worts halben.“

[4]) Es sei hier auf Dieckhoffs Schrift: „Luthers Lehre von der kirchlichen

Dem Reiche Christi, das vom Gesetze der Gleichheit durchwaltet wird, steht ein anderes Reich[1]) gegenüber, worin die Ungleichheit herrscht und herrschen soll. Dieses andere Reich, das bisweilen das Reich der linken Hand[2]) genannt wird, führt verschiedene Namen. Für gewöhnlich heifst es das Weltreich,[3]) oder das weltliche Regiment.[4]) Luther versteht darunter die Gesamtheit der naturwüchsigen menschlichen Gemeinschaften,

---

Gewalt" 1865 hingewiesen, dessen Aufstellungen ich mir nicht immer anzueignen vermag.

[1]) Bei der Schilderung des geistlichen und natürlichen Gemeinlebens wendet Luther oftmals eine Dreiteilung an, welche sich ähnlich bei Melanchthon und den Späteren wiederfindet. (Vergl. Köhler: die altprotestantische Lehre von den drei kirchlichen Ständen. Zeitschrift für Kirchenrecht. 1886. Band XXI, S. 99 ff.) Luther redet dann von drei Ständen (20. II, 591; 41, 23; 44, 340; 47, 64; 61, 238. 239; 20. I, 275); drei Hierarchien (20. I, 264. 271; 25, 387 (447); 41, 300); drei Orden (30, 367); drei Haufen (41, 22); drei Reichen (20. I, 271); drei Regimenten (20. I, 271 ff.; 20. I, 254 ff.; 25, 387 (447) f.; 39, 139 ff.). Ebenso oft wendet Luther die Zweizahl an und spricht in Anlehnung an Augustin von zwei Reichen (4, 288. 388; 22, 94. 82. 68. 66; 6, 206; 49, 203; 50, 316 f.; 20. II, 394; 50, 340); zwei Regimenten (22, 68; 50, 327; 51, 347; 52, 30; 2, 202; 15, 471; 37, 311. 330); zwei Schwertern (46, 179. 180. 184. 185). Die Zahl der „Stände" ist bei Luther gelegentlich gröfser als zwei oder drei (10, 255; 37, 337; 47, 102).

[2]) 4, 51: „Moses Reich ist auch unsers Herr Gotts Reich und die Predigt, so er führet, ist Gottes Wort. Gleich wie auch das weltlich Regiment Gottes Reich genennet mag werden. Denn er will haben, dafs es bleiben und wir uns in demselben gehorsamlich halten sollen. Es ist aber nur das Reich der linken Hand, da er Vater, Mutter, Kaiser, König, Richter, Henker hinsetzt und ihnen das Regiment befilhet. Sein rechtes Reich aber ist, da er selbs regieret, da er nicht Vater, Mutter, Oberkeit und Stockmeister hinsetzen darf, sondern da er selbs ist und den Armen das Evangelium predigt." Vergl. 1, 33. 40; 4, 53. 387, 392; 40, 8.

[3]) 4, 288: „Dem weltlichen Reich hat Gott befolhen, dafs es das Schwert führen und das Böse ausrotten soll, Ehebrecher, Diebe, Mörder und Todschläger strafen. Aber in Christus Reich ist kein Schwert noch Faustrecht. Wir Prediger und Christen haben allein mit dem Wort zu kriegen und zu streiten."

[4]) 4, 49: „. . . . gleichwie man im Weltregiment Henker und Büttel darumb haben mufs, den wilden, rohen Haufen zu strafen." 20. II, 394. Christi Reich ist, wie Luther sagt, „ein Hörreich, nicht ein Sehereich". . . . 395 „Also gehet es im weltlichen Regiment nicht zu, denn dasselbige stehet nicht allein im Gehöre, sondern im Werk und Nachdrucke, dafs man die Frommen schütze, bei Recht und Friede erhalte und die Gottlosen, Rohen und Bösen strafe; dafs man auch mit den Fäusten arbeit, Gut Nahrung erwerbe."

das natürliche Menschheitsleben in Gesellschaft,[1]) Familie[2]) und Staat[3]), die er niemals streng voneinander unterscheidet. Dieses

[1]) 18, 39: „Was dies zeitlich Leben angehet, wie man dasselbige erlangen und erhalten soll, das lehret das weltlich Regiment, das hat Gott der Menschen Vernunft unterworfen, da er spricht Genes. I, v. 28 Herrschet über Fisch im Meer und über Vogel unter dem Himmel und über alles Thier, das auf Erden kreucht. Der Kaiser im Reich mit seinen Räthen und Juristen lehret, wie man soll Land und Leute regieren, weltlichen Friede erhalten u. s. w. Vater und Mutter, Herr und Frau im Hause lehren die Kinder und das Gesinde, wie sie sollen den Acker bauen, pflügen, säen, pflanzen, ernten, spinnen, nähen, die Kühe melken, in der Küchen spülen, kochen, arbeiten, haushalten u. s. w. Zu solchem menschlichen Wesen und Sachen, so diefs zeitlich Leben betreffen, darf man keines Christi, keiner Taufe, keines Evangelii, denn solches alles ist in die menschliche Vernunft gepflanzet, dafs sie verstehet und weifs, wie man solche Sachen regieren und richten soll." — Durch das Erwerbsleben wird am weltlichen Regiment gearbeitet, denn dieses wird 20. II, 395: „durch Pflüge und unsere Hände ausgericht." Unter dem weltlichen Regiment versteht Luther oft die Gesellschaft. Übrigens unterscheidet Luther 23, 228 Oeconomia und Politia—Hauswesen und Stadtwesen als „zwei Wesen und Regiment" und rechnet, 41, 135 sich auf Aristoteles berufend, zur Oeconomia „das ehelich Leben und Haushalten", das ganze 41, 137 ff. Arbeits- und Erwerbsleben des Volkes. Denselben Gedanken erhalten wir, wenn Luther 1, 167 schreibt: „Denn das Haushalten oder Ehestand mufs alle König und Fürsten erhalten: nicht allein deshalb, dafs Könige und Fürsten aus dem Ehestand kommen, sonder dafs man weder Leute noch Ziehe würde haben, wenn nicht Eheleut wären. Denn der Haushalter mufs es erwerben, davon alle Stände in der Welt vom Höchsten bis auf den Geringsten erhalten werden." Was wir heute Gesellschaft nennen, bezeichnet Luther mit dem Ausdruck Ehestand.

[2]) Luther redet 51, 162 vom weltlichen Regiment „mit seinen Ständen und Aemptern, als Vater, Mutter, Kind, Knecht, Magd, Herrn, Fürsten, Bauer, Bürger u. s. w." Die Familie zählt er auch zum weltlichen Regiment.

[3]) 41, 22 unterscheidet Luther von der „Gemeine", welche mit Handwerk, Kunst, Geld, Gut zu thun hat, das „weltliche Regiment", worunter er also die Staatsgewalt und ihre Vertreter versteht. 39, 139. Gott hat dreierlei Regiment auf Erden gestiftet: „das erste heifst sein Himmelreich . . . . das christlich, oder göttlich Regiment, als da er selbs Herr und Fürst ist und wir sein Hofgesinde . . . . Das ander, das sind Königreich und Fürstenthumb, Land und Leut oder Gemeine, so wir heifsen das weltlich Regiment, oder weltliche Herrschaft und Oberkeit. Das dritte ist das letzte und unterste Regiment, da eim Iglichen gegeben ist sein Weib, Kind, Haus und Hof, dieselbigen zu regieren, dafs er der Nahrung warte und das Land baue. Denn die andern können dasselb nicht warten, so im Predigtampt sind, noch die da regieren und rathen sollen. Darumb mufs der dritte Stand auch sein, nämlich

Weltreich hat sein eigenes Gesetz des Bestehens in sich und unterscheidet sich vom Reiche Christi durch die ihr eigene Ungleichheit. Es zerfällt in eine Gruppe, die zu herrschen, und in eine andere, die zu gehorchen hat und dazu gezwungen werden soll. Es besteht in einem System von Über- und Unterordnung.

Luther wird nicht müde zu betonen, dafs für die Dauer dieses Weltlaufes von einer Gleichheit der Menschen nicht die Rede sein kann. Es sollen und können „nicht alle gleich oben oder unten sitzen und mufs die Unterscheid sein von Gott also geordnet, dafs der in hohem Stand ist, auch hoher sitze, denn die andern (20. II, 236)." Die Rechte der Frauen, Männer und „Regenten" sind verschieden (20. II, 272), wenn wir auch im Evangelio alle gleich sind (20. II, 272). Diese Ungleichheit[1])

---

der gemein Mann, die das Land bauen und arbeiten, dafs sie und Andere sich nähren können." Luther zieht „die Gemeinen" den tiers état in den Begriff des weltlichen Regimentes hinein, um im nächsten Satze in dem weltlichen Regiment die Staatsgewalt zu sehen. — 44, 25 werden weltliches Regiment und Ehestand, weltliche Regenten und Eheleute unterschieden. Während also der Ausdruck „weltliches Regiment" vieldeutig bleibt, wie das Wort Regent (20. II, 398; 42, 167; 20. I, 399; 3, 92; 47, 103. 105; 13, 261; 44, 25), bezeichnen die Worte Kaiser, Fürsten, Herrn (6, 207), Kaiser, Könige, Fürsten und Herrn (2, 202), Fürsten und Herrn (4, 4; 14, 306), Könige, Herren, Fürsten (9, 330), Könige, Fürsten, Herren (52, 250; 51, 315) immer ausschliefslich den Staat und seine Vertreter. Vergl. 14, 160 Bürgermeister und Richter, Fürsten oder Herrn. Die Bürgermeister hält Luther für Fürstengenossen 46, 255. — 16, 196 und 17, 414 erscheint neben ihnen auch noch der Adel. Luther wird hier aller Wahrscheinlichkeit nach, wie in der Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation (21, 278), den hohen Adel gemeint haben. Den niederen Adel, der das Gewerbe der Landwirtschaft betrieb, hat Luther mit den Bürgern und Bauern wegen ihres Geizes und ihrer Preistreibereien vom Standpunkte der Gebildeten aus bekämpft (4, 4. 7. 15. 21. 25. 64. 177. 221; 5, 428; 13, 208; 5, 264—267; 6, 123; 58, 336) und das Duppeln und Trippeln aller drei Klassen verdammt (5, 264. 265). Dafs der Adel damals das Regiment hatte, bekennt Luther (5, 428), aber er bestimmt ihn (32, 57) mit den „Amptleuten" als Beauftragte des Staates und betont nachdrücklich seine Unterthanenstellung. 32, 80: „Fürsten und Herrn sollen Recht im Lande schaffen, dem Wucher steuern, dem Geiz des Adels, Bürger, Bauern wehren; fur allen Dingen Gottes Wort ehren, Schulen, Kirchen und ihre Diener versorgen, schützen und fordern; desgleichen auch Adel, Bürger, und Bauern gehorsam hierinnen sein, Zucht und Ehrbarkeit in Städten und Landen handhaben, Handwerker, Arbeiter, Gesinde nicht gestatten, solchen grofsen Mutwillen zu treiben, sondern frisch strafen." —

[1]) 20. II, 293: „Unterscheid kann man nicht empehren; es muſs

ist von Gott geordnet und darf auf keine Weise beseitigt werden, um eine naturwidrige Gleichheit zu erzwingen, wo Fürsten und Untertanen, Herrn und Knechte, Eltern und Kinder gleich viel gelten.[1]) Der eine soll viel und der andere wenig haben (4, 296 ff.). Das Weltreich mit seinen Ständen verdammt Gott nicht, sondern er bestätigt es.[2]) Die Kaiser und Juristen können am weltlichen Rechte ändern und bessern, aber „die Stände“ selbst sind Gottes Werk und Ordnung und bleiben bis an der Welt Ende (40, 216).

Diese Ungleichheit schildert Luther auf mannigfache Art.

Die Beherrschten sollen die Herrschenden „tragen“ und sie auf ihrem Halse liegen lassen. Das gilt von den Eltern und Herrn ebensogut wie von den Fürsten und Bürgermeistern.[3])

---

einer gelehrt, klug, Regent, Herr sein, konnen nicht alle gleich sein, das ist wahr. Die Ungleichheit mufs stehen. Ein Mann ist stärker, denn ein Weib; ein Junges ist schöner, denn ein Altes; ein Alter kluger, denn ein Junger.“ — Der Herr Christus 20. II, 240: „mufs viel und mancherlei Aempter und Stände haben, darumb gibt er auch mancherlei unterschiedene Gaben und machets also, dafs immer einer des andern bedarf, keiner des andern gerathen kann. Was wären Fürsten, Adel, Regenten, wenn nicht auch da wären andere als Pfarrer, Prediger, Lehrer; item die den Acker bauen, Handwerksleute u. s. w.“ 1, 204 „Ein Fürst ist ein andere Person, denn ein Prediger, ein Magd ein andere Person, denn ihr Frau, ein Schulmeister ein ander Person, denn ein Burgermeister. . . . Solche Ungleicheit mufs bleiben.“

[1]) 1, 199: „Für der Welt mufs die Ungleichheit bleiben, dafs der Vater mehr sei, denn der Sohn; der Herr mehr, denn der Knecht; dafs ein König und Fürst mehr sei, denn seine Unterthan. Das will Gott also haben, der hat die Stände also geordnet und geschaffen. Wer da wollte eine Gleichheit machen, dafs der Knecht so viel gelten sollt als sein Herr, die Magd so viel Gewalts haben als ihr Frau, ein Bauer soviel als sein Fürste, der würde ein sehr löblichs Regiment anrichten, wie man an den aufrührischen Bauern gesehen hat.“ Vergl. 4, 295 u. 1, 309. — 4, 294: „Item, da soll der Herr im Hause mehr Güter haben, denn sein Knecht, und mufs doch der Knecht mehr arbeiten, denn der Herr. Solche Ungleichheit mufs in der Welt Reich sein und bleiben.“ . . . Vergl. 4, 316. Was Luther vom allgemeinen Stimmrechte halten würde, kann man sich leicht denken.

[2]) 6, 215: „. . . Dafs unser Herr Gott hie das Weltreich nicht verdampt, sondern bestätigt es mit Haus, Hofe, Nahrung, Ehestand, Fürstenthum, Bauer, Bürger, Edelleute und allen Ständen, die ein Kaiser haben mufs.“

[3]) 6, 270: „Im weltlichen Regiment mufs es so gehen, dafs ein Fürst im Lande, ein Burgemeister in der Stadt habe Scherganten, Meister Hansen, auf dafs die Frommen geschutzt und die Bösen gestraft werden. Das ist das

Der niedere oder untere Stand (d. h. die Knechte, die Mägde und die Untertanen der Oberkeit) soll über der unlüstigen Hausarbeit und dem Ackerwerk und den schweren Diensten nicht murren. Der obere oder Herrenstand aber soll den Untertanen dienen (8, 268. 269). Der erste Stand zerfällt in den Ober- und Niederstand.[1] Den Oberherrn sind Untertanen,[2] Bauern,[3] und Pöbel[4] unterstellt. Könige und Untersafsen, Fürsten und Gemeine befinden sich in einem Verhältnis der Über- und Unterordnung zu einander.[5] Von Freiheit zu

weltliche Regiment, da trägt die Herrschaft den Herrn. Ein Bürgermeister mufs den Bürgern auf der Schulter sitzen und sagen: das thut. Und die Bürger müfsen den Bürgermeister tragen und gehorsam sein. Also Vater und Mutter im Hause müssen den Kindern und dem Gesinde auf dem Halse liege; und die Kinder und das Gesinde müssen ihre Eltern, ihre Herrn und Fraun tragen. Das weltliche Regiment kann nicht anders bestehen, die Herren drücken denn ihre Unterthanen. Thun sie den Unterthanen Gewalt und Unrecht, so mögen sie zusehen. Von solcher Tyrannei sage ich itzt nicht, sondern ich sage von einem rechten, geordneten Regiment, da kann es nicht anders sein, die Herrschaft (d. h. die Gesamtheit der Beherrschten) mufs den Herrn tragen. Wer dem weltlichen Regiment unterworfen ist, der wird nicht getragen von seinem Herrn, sondern er mufs den Rücken herhalten und seinen Herrn tragen."

[1]) 14, 328: „Das ist kurz von dem ersten Stand oder Regiment gesagt, was beide Ober- und Niederstände thun sollen." — 27, 61. Oberstand und Unterstand.

[2]) 6, 207 klagt Luther, dafs Oberherrn und Unterthanen ihr Amt anstehen lassen. 10, 25 Oberkeit und Unterthanen sollen sich gegenseitig „zu Lieb und Dienst leben."

[3]) 42, 34. Oberherrn und Bauern waren während des Bauernkrieges abwechselnd mutwillig und verzagt, feig und übermütig. Die Mafslosigkeit beider Parteien verurteilt Luther.

[4]) 14, 324. Luther findet, „dafs die Welt voll eitel grofse Diebe und Schälke sei, Oberherrn ebensowohl als der Pöbel, und gar ein gering Häuflin sind von dem Gröfsten bis zum Kleinsten, die da recht regieren oder gehorsam sein." Über den Pöbel vergl. 29, 161; 35, 345; 15, 276 und 38, 17. 51, 207: „Der Pobel" klügelt und richtet über Glaubenssachen „als wo in einem Haufen Baurn oder Bürger irgend ein solch Maul geifert: was wollt ihr horen, was die Pfaffen predigen?" — 17, 191: „Gott der Herr will nicht, dafs der gemeine Pofel regiere wie er saget Röm. 13, 1: Alle Gewalt ist von Gotte." Das Wort Pöbel wendet Luther, wie man sieht, bisweilen an, ohne ihm eine tadelnde Nebenbedeutung zu geben.

[5]) 38, 17: „Die Könige sind Herrn und Fürsten, so über Land und Leute gesetzt sind. Die Heiden sind derselben Unterthanen. Die Herrn sind entweder die Ratsherrn und Räthe, oder die Obrigkeit und Häupter in Städten. Die Völker sind ihre Gemeinen. Und sind nu

reden ist verkehrt. Die, welche zu gehorchen haben, können natürlich nicht frei sein,[1]) aber auch unter den Fürsten bilden sich nur die Tyrannen ein, frei zu sein.[2]) Einen Drang nach socialer und politischer Freiheit im modernen Sinne hat Luther niemals empfunden und bei seinem Freiheitsbegriffe für unmoralisch halten müssen.

Die Gesamtheit der Oberen, der Höherstehenden und Herrschenden fafst Luther unter das vieldeutige Wort Oberkeit zusammen. Im Vollsinne Oberkeit ist nur Gott,[3]) dessen Allmacht alles Geschaffene unterworfen ist. Die Eltern sind die Oberkeit ihres Gesindes und ihrer Kinder.[4]) Sie besitzen die Gewalt des

---

diese vier Feinde des Evangelii: die Könige und ihre Untersafsen oder Landschaften; die Fürsten oder Obrigkeiten und ihre Gemeinen." 13, 29: „In anderen Sachen, wo es Gott also geschaffen hat, ist es wohl gut Unterscheid zu machen, als dafs eine Fraue eine Fraue bleibe, der Mann ein Mann bleibe, dafs weltlich Oberkeit gescheiden sei von den Untersafsen und so fortan mit andern weltlichen Ständen."

[1]) 20. II, 312: „Ihr sollt frei sein von Sund, Höll, auch Abgotterei; aber die Freiheit soll nicht in das weltlich Regiment gezogen werden, gleichsam als dorfestu nicht gehorsam sein." Vergl. 51, 362; 52, 47; 17, 354. — 17, 355: „Die Rottengeister .... suchen nur die äufserliche Freiheit; die hat sie der Teufel gelehret, der heilig Geist hats nicht than."

[2]) 39, 348: „Ein Tyrann will frei sein, wie ein Wild, und schaffen, was ihm gefällt."

[3]) 39, 327: „Will mir denn der allerheiligste Vater Papst mit den Seinen nicht gnädig sein, noch helfen aus solchen Nöthen, so helfe mir der liebe Herr Jesus Christe, dem sie feind sind und verfolgen. Und sage also dazu: Es mufs ja alle Vernunft, auch wohl ein Kind von sieben Jahren sagen, dafs Gebieten und Gehorchen sein zweierlei, gleichwie auch Herrschen und Dienen zweierlei sind. Denn das eine heifst Oberkeit, das ander mügen wir heifsen Unterkeit, das ist deutlich genug und auch deutsch dazu geredt. Nu werden wir müssen Gott, unsern Herrn, lassen sein die einige Oberkeit über alles, was geschaffen ist und wir alle gegen ihm sein, wollen wir nicht mit Lieb, so müssen wir mit Leid, eitel Unterkeit; da wird Gott Lob nicht anders aus. . . ." Das geistliche Regiment nennt Luther einen Dienst „gegen der göttlichen Oberkeit" (39, 327). Die Fürsten, welche das Wort Gottes meistern und ändern, wollen (39, 328) „selber Gott sein, nicht dienen noch Unterkeit bleiben unter Gottes Wort." Sie mengen sich in Gottes Oberkeit und so entsteht das Mengen des geistlichen und weltlichen Regiments.

[4]) 4, 236: „Wer ist aber euer Oberkeit? Es ist mein Landesfürste, mein Vater und Mutter." 16, 186 ff. über die Ubirkeit der Eltern. — 36, 102: „Der Fürsten und Herrn Obirkeit ist nicht eine liebliche Obirkeit, sondern eine erschreckliche." . . . 36, 103: „Aber Vater und Mutter sind nicht

häuslichen Zwanges[1]) und haben vor Entstehung der politischen Gewalten das weltliche Schwert geführt und staatliche Strafen verhängt.[2]) Für gewöhnlich versteht Luther aber doch unter der Oberkeit den Staat und seine Beamten, die Fürsten mit ihren Räten und Gewaltigen.[3])

---

also erschrecklich, sondern ganz freundlich. . . . Vater und Mutter ist eine zarte, feine, lustige Oebirkeit. . . . Also scheidet sich die Oebirkeit und Gewalt der Aeltern von der Gewalt der weltlichen Herrn. Bei den Aeltern ist keine Furcht und Schrecken, sondern lauter Liebe. Bei der Oebirkeit ist nicht viel Liebe, sondern Furcht und Erschrecken."

[1]) 20. II, 138 f.

[2]) 33, 227: „Er (d. h. Gott) hat aber eingesetzt der Aeltern Gewalt, wilche die gröſste und beste ist über die Kinder und Gesinde; die ist unserm ersten Vater Adam befohlen mit ausgedruckten Worten. Darnach hat ers wieder durch Mosen geboten: du sollt Vater und Mutter ehren. Darumb ist die Gewalt gröſser, denn aller König oder Kaiser Gewalt, ja die nähiste nach Gott; daher man liest im Alten Testament, daſs ein Vater Macht hatte, sein Kind zu verkäufen. Diese Gewalt ist nu darumb geben und eingesetzt, daſs man die Kinder ziehen soll und Gottes wort lehren, Gott erkennen, fürchten und ihm gläuben; also daſs ein Vater eigentlich ein Bischof und Pfarrer seines Hauses sein soll, denn ihm eben das Ampt gebührt über seine Kinder und Gesind, das einem Bischof gebührt über sein Volk. Dazu hat Gott den Vätern über das furnehmste Ampt auch die Gewalt des weltlichen Schwerts geben, daſs er mochte, wie gesagt, sein Kind verkäufen, ja auch tödten, wenn er nicht recht wöllt; daſs ihm beide, geistliche und leibliche Gewalt geben ist."

[3]) 12, 209. Das Predigtamt soll nicht „den Konigen, Fursten und weltlicher Oberkeit in ihr Regiment greifen." 18, 143. Man soll nicht predigen, „daſs kein Oberkeit oder kein Predigstuhl sei, sondern man unterscheide sie, daſs ein jeder nach seinem Ampt thu: die Oberkeit nach ihrem Landrecht, so ferne sich dasselbige erstreckt; ein Prediger nach seinem Predigtampt." Vergl. 2, 53 ff. — 44, 24. 17 wird der Oberkeitsstand vom Ehestande unterschieden. 22, 82. Das Weltreich steht unter der Oberkeit. Vergl. die Schrift von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. 22, 59 ff. — 39, 231. Die Gemeine ist der Oberkeit Gehorsam schuldig. Vergl. 12, 383; 44, 272; 36, 121. 122. — 16, 197 ff. über die weltliche Obirkeit und Gewalt. — 51, 163: Herrschaft, Oberkeit und Gewalt unterscheidet Luther, indem er unter der Herrschaft die Oberherrn versteht „als der Kaiser in seinem Reich, ein Fürst in seinem Land, ein Grafe in seiner Grafschaft, oder auch ein Burgermeister in einer Stadt als das Häupt, von welchem alle Befehl hergehen", unter der Oberkeit aber, „die den Befehl nehmen von der obern Herrschaft und Gewalt haben, weiter zu befehlen, als Amptleute und Richter" und endlich unter der Gewalt, „die es treiben und ausrichten als der Herrn und Fürsten Diener, Meister Hans und Stadtknecht in Städten." 51, 164: „Wo diese Ordnung ist, da gehet es recht, daſs der Oberherr ordnet und gebeut, der Befehlhaber heiſst und

Der weltlichen Obrigkeit steht das Schwert zu. Sie soll Zwang brauchen, um den Frieden nach innen und aufsen aufrecht zu halten. Thut sie das in der rechten Gesinnung und im rechten Pflichtbewufstsein, so dient sie, allerdings nicht dienend, sondern herrschend,[1]) ihren Untertanen.

Nur im uneigentlichen Sinne des Wortes kann das Pfarramt Oberkeit genannt werden. Luther hat den geschichtlich gewordenen deutschen Episkopat[2]) allerdings mit diesem Namen bezeichnet. Da aber die Bischöfe und Pfarrer das weltliche Schwert nicht führen, keinerlei zwingende[3]) Gewalt besitzen und nicht zum Herrschen berechtigt[4]) sind, so sind sie keine Oberkeit.[5]) Diesen Gedanken hat Luther festgehalten, auch wo er

---

treibt, der Diener ausricht und thut." 42, 167: „Denn in Städten hat man . . . Gericht, Gelehrten, Regenten und was mehr zur weltlichen Oberkeit gehört."

[1]) 20. I, 432: „Weltliche Herrschaft mufs gebieten und herrschen aus Zwang, das ist ihr Art, und dennoch solls dienen darzu, dafs es ein Dienst sein soll."

[2]) 16, 193 ff. Über die geistliche Ubirkeit und Gewalt. 16, 194: „Geistlicher Ubirkeit haben wir viel, aber geistlicher Regierung (d. h. Seelsorge) nichts oder wenig." Unter der Ubirkeit versteht Luther hier die Hierarchie. 16, 83: „Es ist wahr, dafs Gott hat eingesetzt das weltliche Schwert, darzu auch die geistliche Gewalt der Kirchen, und beiden Ubirkeiten befohlen, die Böswilligen zu strafen und die Vordruckten zu retten." Vergl. 4, 416 ff.

[3]) 51, 415: „Denn in einem christlichen Volk (d. h. der Kirche) soll und kann kein Zwang sein . . . denn die Christen müssen allein im Geist gefuhrt und regiert werden."

[4]) 20. I, 433: „In diesem geistlichen Regiment haben wir nichts zu gebieten, es ist ein lauter Dienst, do wir sprechen: das thue, oder du bist verdampt. . . . Ich gebiete dir das nicht, sondern dein Herr Christus. Ein Hausvater in seinem Hause, auch eine Hausmutter, die haben Macht zu gebieten, zu thun und zu lassen; dergleichen auch ein weltlicher Stand. Aber kein Prediger oder Papst hat Macht zu sagen: das gebiete ich dir; sondern also horestu allhier: nicht was ich, sondern mein und dein Herr gesagt und geboten hat. Man soll sagen, er hats geboten, er wills haben." 44, 220: „Also stehet nun mein und eines iden Predigers Ampt nit in irgend einer Herrschaft, sondern in dem, dafs ich euch allen diene." Die Herrschaft ist Sache der Fürsten und Herrn, Bürgermeister und Richter, welche das weltliche Regiment zu bestellen und zu versorgen haben.

[5]) 24, 158: „Es ist wohl wahr, dafs weltlich Gewalt ihren Unterern nit soll unterthan sein. Aber Christus kehrt und wandelt das und spricht: Ihr sollt nit sein, wie die weltlichen Ubirherrn; und will, dafs seines Volkes Ubersten sollen jedermann unterthan sein und von ihn

dem mittelalterlichen Sprachgebrauche folgend von der Obrigkeit der Prediger redete.[1])

Luthers Anschauung von der natürlichen und geschichtlich gewordenen Ungleichheit wird deutlicher, wenn wir seine Aussprüche über die Entstehung der Staaten beachten.

Die Menschheit ist nach ihm auf eine Ungleichheit angelegt und die Staaten sind als ein Produkt der Geschichte anzusehen. Mit der Erschaffung der Protoplasten ist die Familie als Quell des Staates gesetzt.[2]) Luther läfst das weltliche Regiment mit der Autoritätsstellung der Eltern vorhanden sein.[3]) Der Befehl Gottes an Adam, die Welt sich unterthan zu machen, stiftete das weltliche Regiment[4]) und unterwarf es der menschlichen Vernunft (18, 39). Kains Todesangst nach vollbrachtem Bruder-

---

Gericht leiden. . . . Wie mag er aber Unterer sein, wenn er niemand ubir sich will richten lassen." 22, 93: „Unter den Christen (d. h. im Reiche Christi) soll und kann kein Uberkeit sein. . . . Es ist unter den Christen kein Uberster, denn nur Christus selber und allein. Und was kann da für Uberkeit sein, da sie alle gleich sind und einerlei Recht, Macht, Gut und Ehre haben. Dazu Keiner begehrt des andern Uberster zu sein, sondern ein Iglicher will des andern Unterster sein? Kunnt man doch, wo solch Leut sind, kein Uberkeit aufrichten, ob mans gerne thun wollt, weil es die Art und Natur nicht leidet Uberster haben, da keiner Uberster sein will und kann. Wo aber nicht solch Leut sind, da sind auch nicht rechte Christen. Was sind denn die Priester und Bischofe? Antwort: Ihr Regiment ist nicht ein Uberkeit oder Gewalt, sondern ein Dienst und Amt, denn sie nicht höher noch besser für andere Christen sind. Darumb sollen sie auch kein Gesetz noch Gebot uber andere legen ohn derselben Will und Urlaub: sondern ihr Regiern ist nicht anders, denn Gottis wort treiben, damit die Christen führen und Ketzerei uberwinden." 50, 421. In Christus Reich giebt es nach Luther nur „die Dienstoberkeit der Apostel, Märtyrer und aller rechtschaffener Christen."

[1]) 12, 21. 23.

[2]) 36, 116: „Denn wo in Häusern Gehorsam nicht gehalten wird, wird mans nimmermehr dahin bringen, dafs ein ganze Stadt, Land, Fürstentumb oder Konigreich wohl regieret werde. Denn da ist das erste Regiment, davon ein Ursprung haben alle ander Regiment und Herrschaft. Wo nu die Wurzel nicht gut ist, da kann wider Stamm noch gute Frucht folgen." 36, 121: „Von den Aeltern kömpt das Regiment auf die weltliche Obirkeit," die auch väterlich regieren soll.

[3]) 33, 227.

[4]) 44, 220: „dasselbige ist vorhin gestiftet und geordenet, wie es sein sollt, da Adam im Paradies die Gewalt uber alles, was geschaffen war, empfangen hat, gut Regiment, Fried und Einigkeit in der Welt zu erhalten."

morde setzt das weltliche Schwert als bestehend voraus.[1]) Als Gott nach der Sintflut den Menschen es zur heiligen Pflicht machte, Blutschuld mit dem Tode zu bestrafen, so stellte er ihnen auch die Aufgabe, eine staatliche Ordnung zu schaffen.[2]) Das Bedürfnis nach einer gründlichern Bändigung der Zuchtlosigkeit und Ungerechtigkeit, als es den Familienhäuptern möglich war, führte zur Bildung von politischen Gewalten.[3]) Nimrod[4]) ist der erste Machthaber, der nach Luther ein Reich gegründet und das erste Staatsgebilde geschaffen hat. Die Staaten sind nicht durch Gott gestiftet worden wie die Kirche, sondern sind Produkte der Geschichte. Sie sind auf natürlichem Wege durch Gewalt und oft genug durch Unrecht entstanden und gebildet worden. Gott hat das Unrecht zugelassen und die Gewalt bestätigt.[5]) So sind die Staaten doch Gottes

---

[1]) 22, 64.

[2]) 22, 64: „Dazu hats (d. h. dafs man die Mörder tödten solle) Gott mit ausgedruckten Worten nach der Sündfluth wieder bestätigt. . . . Es ist der Menschen Schuld oder Verdienst, dafs solch Recht, von Gott befohlen, nicht ausgericht wird.“ 33, 206: „In den Worten ist eingesetzt die weltliche Oeberkeit.“

[3]) 33, 227: „Was ists denn, dafs Gott das weltliche Schwert und Gewalt hat geordnet und geboten, dafs man ihr unterthan sei? Das ist: Als die Kinder den Aeltern nicht wollten gehorsam sein, wie sichs noch wohl begibt, dafs ein Vater ein ungerathen Kind hat, das er nicht bezwingen kann, wird zu muthwillig und läuft von den Aeltern; item dafs einem die Aeltern nu gestorben sind, der frei und rauchlos nach seinem Willen leben will und Niemand gehorchen: hat Gott dennoch die Welt nicht wöllen so unördig ohn Zwang und Oeberhand bleiben lassen; darumb hat er das Schwert lassen aufkommen, dafs man die Buben strafete; sonst dürfte man sein (d. h. des Schwertes) nirgend zu.“ — Die mittelalterliche Lehre von der Entstehung der Staaten durch einen Gesellschaftsvertrag hat Luther mit seinen Aufstellungen vom Aufkommen der weltlichen Gewalt stillschweigend verworfen.

[4]) 33, 226. Nimrod war ein gewaltiger Jäger „der die Leute unterdrückt und zwinget; also dafs Nimrod mit Gewalt ein Herr worden ist und Leute unter sich bracht mit Zwang, wie noch in allen Fürstentümern geschicht. . . . und ist ohn Zweifel für der Welt ein trefflicher Mann gewesen, der das weltliche Regiment in köstlichen Schwang bracht und gehalten hat.“ 33, 227. Nimrod ist ein Exempel aller Weltfürsten.

[5]) 33, 227: „Warum hat nu Gott das Regiment (Nimrods und der Weltfürsten) so bestätigt, dafs es dennoch aufkommen und erhalten ist? Es hat Gott noch nie zu Keinem gesagt: Nimm das Land oder Königreich ein, ohn allein zu den Juden.“ Was Luther unter dieser Bestätigung versteht, erhellt aus 39, 167. Davids Regiment war „angerichtet“, aber noch nicht fest und

Ordnung[1]) und die Träger der politischen Gewalt zu respektieren, mögen sie auch durch Unrecht zur Herrschaft gelangt sein wie Julius Cäsar.[2]) Luther hat zu viel nüchternen, geschichtlichen Sinn gehabt, um für einen fanatischen Legitimismus Neigung zu haben. Das deutsche Kaisertum sah er als illegitim und doch als zu Recht bestehend an.[3]) Christus will, dafs gar nicht darnach gefragt werde, ob die Fürsten und Herrn ihr Regiment mit Recht oder Unrecht besäfsen.[4])

---

beständig geworden, so dafs er wie auf einer Schaukel safs. Anders war die politische Lage unter Salomo. Luther weist darauf hin, „dafs unter ihm das Reich ist bestätigt, oder fest und beständig worden, confirmatum vel consolidatum, dafs es nicht wankt noch schlottert, wie es zuvor unter David schlottert.“ Ein bestätigtes Reich ist nach Luther eine (unter des weltregierenden Gottes Geschichtsleitung) consolidierte Herrschaft.

[1]) 27, 131: „Wiewohl kein Gewalt ohn sein (d. h. Gottes) heimliche Ordnung sich erhebt. Drumb heifset St. Petrus dieselben Ubirkeiten menschliche Ordnungen, dafs sie ohn Gottis wort, doch nit ohn Gottis Rath regieren.“ 34, 354: „Dafs die Fürsten von Sachsen diefs Land haben, ist nicht ihr Gewalt, sondern Gottes Ordnung und wille.“

[2]) 23, 24: „Es sagen etliche: wie kann Oberkeit von Gott sein, so doch viel mit unrechtern Gewalt zu herrschen kommen sind als Julius. . . . Antwort: Da St. Paulus Röm. 13 spricht, dafs Oberkeit sei von Gott, soll man verstehen, nicht dafs Oberkeit also ein Verhängnifs von Gott sei, wie Mörderei, oder ein ander Laster von Gott verhängt worden; sondern man mufs verstehen, dafs Oberkeit eine sonderliche Ordnung und Geschäfte Gottes sei, wie die Sonne von Gott geschaffen ist, oder wie der Ehestand von Gott eingesetzt ist. Und wie ein Böser, der ein Weib nimpt nicht guter Meinung, der Ehe mifsbraucht, also mifsbraucht auch ein Tyrann Gottes Ordnung, als Julius oder Nero. Dennoch ist die Ordnung, dadurch Recht und Fried erhalten wird, ein göttlich Geschöpfe, ob schon die Person, so der Ordnung mifsbraucht, Unrecht thut.“ Für Caesar hat sich Luther niemals begeistern können, sondern er verabscheute ihn, wie Erasmus, als einen Tyrannen.

[3]) 21, 353: „Wiewohl nu der Papst mit Gewalt und Unrecht das romisch Reich oder des romischen Reichs Namen, hat dem rechten Kaiser geraubet und uns Deutschen zugewendet, so ists doch gewifs, dafs Gott die Papsts Bosheit hierinnen hat gebraucht, deutscher Nation ein solch Reich zu geben und nach Fall des ersten romischen Reichs ein anders, das itzt steht, aufzurichten.“

[4]) 14, 306 Christus „lobet die weltliche Oeberkeit und befiehlet, sie sollen ihr geben was ihr gebühret. Damit will er je, dafs Oeberkeit, Fürsten und Herrn sein sollen, den wir gehorchen, sie sind, wer sie sind und wie sie wölln und nicht darnach fragen, ob sie das Regiment und die Oeberkeit mit Recht oder Unrecht besitzen und inne haben. Man mufs allein sehen auf die Gewalt und Oeberkeit, die da gut ist, denn sie ist

Der Republikanismus war damals in Deutschland keine brennende Frage. Ohne eine Spur doktrinärer Voreingenommenheit erklärt Luther, seiner durchaus historischen Staatsanschauung gemäfs, eine republikanische Staatsordnung für sittlich statthaft, wo sie sich geschichtlich herausgebildet hatte,[1]) wie in Rom und in der Schweiz. Der durchaus monarchischen Geschichte Deutschlands trug er Rechnung, indem er für seine eigene Person Monarchist war und der Monarchie, deren Fortdauer er für selbstverständlich ansah, den Vorzug vor der Republik gab[2]). Alle Versuche, die deutschen Fürstentümer in Republiken zu verwandeln, würde Luther als Aufruhr und Teufelswerk verdammt haben.

Diese Haltung ist um so mehr zu beachten, als er vom zeitgenössischen Fürstenstande eine sehr geringe Meinung hatte[3]). Friedrich den Weisen und Philipp von Hessen hat er für „Wunderleute"[4]) d. h. für Genies gehalten, die geistigen Fähigkeiten der

---

von Gott verordnet und eingesetzt." 21, 353: „denn, wie gesagt, es liegt ihm (d. h. Gotte) nichts daran, wo ein Reich herkompt, er wills dennoch regiert haben." 21, 352. Gott giebt zuweilen „einem bosen Buffen" ein Königreich und nimmts einem Frommen.

[1]) 27, 95. Über die römische Republik, über die Eidgenossen und das Wählen vieler Oberherrn durch eine Gemeine. Das Wort Republik kennt Luther nicht.

[2]) 9, 4. Der Heide Aristoteles gab in seinem besten Buche der Einherrschaft den Vorzug vor der Vielherrschaft, „darumb musse in jedem Regiment allein Ein Herr und Regent sein." Vergl. 27, 93. — 61, 188: „Ach es ist ein grofser Unterscheid zwischen der Natur und Kunst, unter einem gebornen Fürsten und gemachten Fürsten!"

[3]) 22, 89: „Und sollt wissen, dafs von Anbeginn der Welt gar ein seltsam Vogel ist umb ein klugen Fürsten; noch viel seltsamer umb ein frommen Fürsten. Sie sind gemeiniglich die gröfsten Narren oder die ärgisten Buben auf Erden . . . 22, 90: „Geräth nu ein Fürst, dafs er klug, frumm oder ein Christen ist, das ist der grofsen Wunder eins und das allertheurist Zeichen gottlicher Gnaden uber dasselbe Land." 22, 92. — 23, 327: „Siehe zuletzt die hohen Fürstenstände an; wo einer oder zween christlich sind, die sind Wildpret im Himmel, die andern alle bleiben Höllenbrände mit dem Teufel." 28, 288: „Es mufs freilich bleiben, . . . dafs kein Stand so viel Narren habe, als die grofsen Ständ." Über den Ausdruck Wildpret im Himmel vergl. 22, 97. 268. 274; 39, 349.

[4]) Über Friedrich den Weisen 39, 281. Über Philipp 61, 332. Luther hielt die Ernestiner für „weich" 29, 167. Johann Friedrichs Privatleben fand trotz des Trunkes über Tische bei Luther Anerkennung, wie wir aus der Schrift wider Hans Worst wissen. Dagegen enthalten die Psalmenauslegungen in Band 39 der Erl. Ausg. Bemerkungen, die als Ausfälle auf den kurfürst-

übrigen aber eben so niedrig wie ihre Pflichttreue und Ehrbarkeit angeschlagen. Luther's sachlicher Sinn ermöglichte es ihm, die Monarchie von ihren Vertretern zu unterscheiden und trotz der Nichtigkeit der damaligen Fürsten ein Freund des Fürstentums zu bleiben[1]).

Was die thatsächlichen Zustände Deutschlands anlangt, so nahm Luther an dem Vorhandensein der vielen kleinen Herrschaften und Fürsentümer keinen Anstofs. Er wufste wohl, dafs es in der Türkei keine Fürsten und Grafen[2]) gab, wie in Deutschland (20 II, 309), aber der Umstand, dafs zwischen dem allgewaltigen türkischen Grofsherrn und seinen Unterthanen keine mächtige Aristokratie Raum hatte und das ganze Reich von Soldbeamten regiert wurde, fand bei Luther keinen Beifall. Er hielt das für ein revolutionäres Ausrotten aller Obrigkeit, für ein Aufheben der Ordnung im weltlichen Stande[3]). Der Reformator huldigt, wie wir sehen, der feudalen Staatsansicht und vermag dem Absolutismus keine Anerkennung zu zollen. Und doch gefiel ihm an der türkischen Monarchie die stramme Zusammenfassung aller

---

lichen Hof und die Regierung Johann Friedrichs angesehen werden müssen. Läge uns der Briefwechsel zwischen Luther und Spalatin lückenlos vor, so könnten wir gewifs die einzelnen Anspielungen deuten.

[1]) 14, 306: „Du darfest die Oeberkeit nicht schelten, wenn du zu Zeiten von den Fürsten und Tyrannen untergedruckt wirst und dafs sie ihrer Gewalt mifsbrauchen, die sie von Gott haben; sie werden wohl müssen Rechenschaft davon geben. Der Mifsbrauch eines Dings macht darumb ein Ding nicht bös, das an ihm selbs gut ist. . . . Also mufs man auch die Gewalt des Fürsten leiden. Mifsbraucht er seiner Gewalt, so soll ich darumb den Fürsten nicht neiden, auch dasselbige an ihm nicht rächen, noch mit der That strafen. Man mufs ihm gehorsam sein allein umb Gottes willen, denn er ist da an Gottes Statt.“ Vergl. 22, 226 über die Vertreibung des Königs von Dänemark. Die Dänen und Lübecker hatten „Recht“, indem sie sich aber gegen den König erhoben, gebärdeten sie sich als seine Oberherrn und Richter und griffen Gott ins Amt. Luther verurteilt sie daher als aufrührerische Gottesdiebe.

[2]) 22, 280: „Aber der Türk, als man sagt, läfst keine erben und leidet kein erblich Fürstenthum, Grafschaft, oder Rittergut, oder Lehengut; setzt und giebt, wie, wenn und wem ers will, darumb hat er so über alle Mafs viel Golds und Guts und ist kurzumb Herr im Lande oder vielmehr Tyrann.“

[3]) 31, 56: „Er ist auch gar Münzerisch, denn er rottet alle Oberkeit aus und leidet keine Ordnung in weltlichem Stande, als Kurfürsten, Grafen, Herrn, Adel und ander Lehenleute, sonder ist alleine Herr über alles in seinem Lande, giebt nur Sold von sich und keine Guter oder Oberkeit.“

Kräfte in einer Hand und er wünschte sich etwas Ähnliches in Deutschland.[1]) Dafs sein Vaterland dem geschlossenen osmanischen Einheitsstaate gegenüber im Nachteil war, entging Luther keineswegs.[2]) Er wünschte daher eine Stärkung der deutschen Centralgewalt. Die Schwächung des Kaisertums, welche das revolutionäre Fürstentum erzwungen hatte, ignorierte Luther als nicht zu Recht bestehend. Fürsten, welche die Kaisermacht vermindern wollten, erklärte er für Diebe.[3]) Dem Kaiser gegenüber nehmen sie die Stellung von Privatpersonen ein.[4]) Die Untertanen der Reichsfürsten sind dem Kaiser vor allem Treue schuldig. Der Kurfürst von Sachsen hat dem Kaiser gehorsam zu sein, wie der Bürgermeister von Torgau dem Kurfürsten von Sachsen zu gehorchen hatte.[5]) Empören sich die Fürsten gegen den Kaiser, so sind sie des Todes schuldig[6]) und wie Verbrecher

---

[1]) 31, 112: „Die Türken haben . . . grofsen trefflichen Gehorsam, Zucht und Ehre gegen ihren Kaiser und Herrn und haben ihr Regiment äufserlich gefasset und im Schwang, wie wir es gerne haben wollten in deutschen Landen.

[2]) 62, 383: „Wir Deutsche sind zärtliche Märtyrer, vermögen nichts, sind mit vielen und mancherleien Herrschaften beschweret. Einer verderbet den anderen . . . Hätte Deutschland Einen Herrn, so könnten wir leichtlich dem Türken Widerstand thun.“

[3]) 14, 324. Luther klagt, dafs die Welt voll eitel grofse Diebe sei. Unterthan wollen ihre Oberherrn berauben. „Also wöllen Fürsten und Herrn christliche Fürsten und des Kaisers gehorsame Unterthane heifsen und doch thun, was sie nur selbs wöllen und wo sie nur könnten, gerne selbs aller Dinge Herrn und Kaiser sein wollten.“

[4]) 62, 191. Auf den Satz, „die deutschen Fürsten wären Amtspersonen, hätten das Schwert, darumb gebührete ihnen ihre Unterthane zu schützen fur unrechter Gewalt,“ erwiderte Luther: „Nein, denn ein Fürst ist gegen dem Kaiser eine Privat- und einzelne Person; aber das zu unterscheiden wollen wir den Juristen befehlen.“

[5]) 54, 140: „So sind ja aller Fürsten Unterthan auch des Kaisers Unterthan, ja mehr, denn der Fürsten; und schickt sich nicht, dafs Jemand mit Gewalt des Kaisers Unterthan wider den Kaiser, ihren Herrn, wollt schützen, gleichwie sichs nicht ziemt, dafs der Bürgermeister zu Torgau wöllt die Bürger wider den Fürsten zu Sachsen mit Gewalt schützen, so lang er Fürst zu Sachsen ist.“

[6]) 22, 267: „Wir handeln und lehren, dafs die Unterperson nicht solle sich wider die Oberperson setzen.“ 22, 268: „Zudem will ich diefs mein Schreiben nicht allein von Baurn verstanden haben, gerade alse wären die alleine die Unterperson und der Adel nicht. Nicht also, sondern was ich von der Unterperson sage, das soll treffen beide, Baur, Bürger, Edelherrn, Grafe und Fürsten. Denn diese alle haben auch Oberherrn und sind Unterperson eines

hinzurichten. So kam Luther dazu, jeden bewaffneten Widerstand gegen den Kaiser zu verurteilen.[1]) Er interpretierte die bestehenden politischen Macht- und Rechtsverhältnisse nach seinem monarchischen Staatsideale, das in seinen ethischen Überzeugungen wurzelte. Wurde mit diesen Grundsätzen Ernst gemacht, so konnte die Gewalt der Fürsten in dem damaligen Umfange nicht geduldet werden und die Reichsverfassung wäre auf ihre Kosten radikal umgestaltet worden. Luther hat das nicht gewollt und ist sich über die praktischen Konsequenzen seines Staatsbegriffes, der in diesen Stücken dem mittelalterlichen Feudalismus ins Gesicht schlug, schwerlich jemals ganz klar geworden. Dafs er sich gegen eine solche Änderung gesträubt hätte, ist nicht zu vermuten. Sein Staatsbegriff war so fest mit seinen sittlichen Überzeugungen verwachsen, dafs er staatswidriges, geschichtliches „Recht" unbeachtet liefs und seine Beseitigung nicht für „Unrecht" angesehen hätte. Luther war kein Fanatiker, auch kein Fanatiker des „historischen Rechtes", dessen nur bedingte Gültigkeit er geahnt haben mufs.

Von erschütternder Tragik ist es, dafs dieser durch und durch kaiserlich gesinnte, grofse Monarchist durch die Rücksicht auf das Evangelium gezwungen worden ist, sein mächtiges Staatsideal, das einen Kaiser mit ungeschwächter Vollgewalt forderte, zurückzustellen und die im höheren Sinne rechtswidrige, wenn auch geschichtlich zu Recht bestehende Reichsverfassung mit düsterer Resignation hinzunehmen. Durften die protestantischen Fürsten mit dem Schwerte in der Hand die gewaltsame Wiedereinführung des katholischen Kirchentums in ihren Ländern verhindern, auch wenn der Kaiser selbst dieses unternahm? Eine bejahende Antwort war durch Luthers Ethik und seine Staatsanschauung ausgeschlossen. Aber an diesem Punkte setzten die Fürsten und ihre juristischen Ratgeber ein. Sie beriefen sich nicht auf ein angeborenes Menschenrecht des Widerstandes oder der Revolution, sondern stellten sich auf den Boden des geschichtlichen Rechtes und folgerten daraus, dafs die Fürsten mit gutem Gewissen dasselbe gegen den Kaiser verteidigen durften. Luther hat sich auf ihren Standpunkt niemals gestellt,

andern. Und wie man eim aufrührischen Baurn den Kopf abschlägt, so soll man eim aufrührischen Edelmann, Grafen, Fürsten auch den Kopf abschlahen, eim wie dem andern, so geschicht niemand Unrecht." —

[1]) 54, 141. 189 ff. 222.

aber er hat das relative Recht ihrer Argumentation nicht abweisen wollen.

Er liefs sich von den Juristen sagen, dafs nach dem positiven Rechte die Fürsten das Recht des bewaffneten Widerstandes besäfsen,[1]) auch wenn der Kaiser sich noch im Amte befinde und seine Absetzung noch nicht ausgesprochen sei.[2]) Luther überwand sich endlich doch so weit, dafs er seinen Glaubensgenossen es erlaubte, sich ein wenig zu wehren.[3]) Er betonte aber, dafs das positive Recht in diesem Stücke das Naturrecht gegen sich habe,[4]) und schob die Verantwortung für den Bürgerkrieg den Juristen zu.[5]) Im Interesse der Erhaltung der

[1]) 64, 266. „Also lehre ich ingemein in dieser Quästion und Frage vom Kaiser auch, nämlich, dafs man beschriebenen Rechten folgen soll. Welche aber und was es für Rechte seien, das weifs ich nicht, wills auch nicht wissen, denn es ist meines Ampts nicht, es gebührt mir auch nicht.“ 64, 269. 273. „Die Gegenwehr zugelassen.“ 64, 277. Der Fürst soll das „aus Berufung eines sonderlichen Geistes und Glaubens“ thun.

[2]) 54, 139. 140.

[3]) 25, 105 (125) „. . . So können vielmehr die Lutherischen gute Christen bleiben und sich dennoch gegen solche Bluthunde und Wütriche ein wenig wehren. Wiewohl die Lutherischen solchs auch noch nicht thun.“ 25, 101. (120). „Ich will die Bluthunde nicht versichern, dafs alle andern leiden werden, kann sie auch solchs nicht versichern . . . ich will sie der Sorge und Furcht nicht überheben, dafs man sich nicht wehren werde gegen ihr Morden und Kriegen.“ 25, 25 (23). Handelt der Kaiser gegen seinen Eid und seine Briefe, so soll man ihm gegen die Evangelischen nicht Heeresfolge leisten. Doch will Luther 25, 50 (48) niemand zu Krieg, Aufruhr oder Gegenwehr hetzen oder reizen.

[4]) An Lazarus Spengler 1531 (De W. IV. 221) 54, 214, das kaiserliche Recht soll den bewaffneten Widerstand erlauben. Nunc majorem (legem) nos hactenus docuimus: Quod sit obediendum gladio in rebus politicis. Sed minorem (d. h. dafs die Gegenwehr erlaubt sei) nos neque asserimus, neque scimus. Quare nec concludam, sed ad juristas hoc totum rejecimus, ut ipsi videant, nos neque statuere, neque consulere, neque impellere aut urgere volumus, nisi majorem hanc: Caesari est obediendum. Quis si ipsi minorem probaverint, de quo nihil ad nos, non possumus conclusionem negare, qui docuimus majorem. Et sic non illo textu naturalis et divini juris (vim vi repellere licet, et aliis, quae consuluimus) resisteretur Caesari, sed novo jure, ultra naturale, sed politico et imperali, quo suo juri Caesar renuciasset etc.“ Göttlich und natürlich ist der Satz, dafs man sich gegen die Obrigkeit nicht wehren soll. Der Satz, der es erlaubt, ist neu und widernatürlich. Vergl. die Ermahnungen zum Frieden 54, 110. 112. 141. 222. 305. 310. 312. 315.

[5]) 54, 221.. „Aber dafs wir sollten Rath geben zu solchem Widerstand dem membro politico, das leidet unser Ampt nicht, wissen auch ihr Recht

Staatsordnung ist er dafür, jenes verhängnisvolle Recht möglichst wenig auszuüben (54, 139. 142), d. h. nur dann, wenn es sich um die Verteidigung des Glaubens handelte. (2, 52. 53.)

Wenn den Tischreden zu trauen ist, so hat Luther, ohne seine principielle Stellung aufzugeben, unter dem Zwange der Verhältnisse einen leidlichen Frieden mit der bestehenden Oligarchie geschlossen und den Lehren der Juristen bis zu einem gewissen Grade Zutritt in seinen Geist verstattet. Luther gestand nämlich zu, dafs Deutschland keine monarchia sei, wie England, Frankreich, Ungarn, Dänemark, sondern eine aristocratia (62, 196). Des Kaisers Macht ist durch Pacta und Eide beschränkt (62, 200). Die Kurfürsten sind weltliche Glieder mit dem Kaiser, ja des Kaisers Glieder selbst (62, 193). Der Kaiser regiert über freie Leute (62, 195) und die Fürsten sind eidlich verpflichtet über die Freiheit und Gerechtigheit des Reiches zu wachen (62, 201). Doch hat er für Deutschland, den schönen, weidlichen Hengst, einen guten Reiter gewünscht (62, 412) und zugestanden, dafs das weltliche Regiment eines Wundermannes und politischen Luthers wohl bedurfte.[1]) Seine patriotischen Hoffnungen gingen in den späteren Jahren kampfesmüder Resignation über ein Flicken an den bestehenden Zuständen nicht hinaus (39, 354). Da der jüngste Tag ohnehin nahe war und nach Daniel's Weissagung ein ander Regiment im römischen Reiche nicht zu hoffen war, so riet Luther zu keinen Änderungen (39, 354),[2]) die ja doch nur zur Verheerung Deutschlands führen mufsten.

Während der Reformator mit schwerem Herzen sich ent-

nicht; sie müssens selbs auf ihr Gewissen nehmen und zusehen, ob sie Recht haben, der Obrigkeit (defsfalls) zu widerstehen, als membra corporis politici" Vergl. 54, 139. 140. — 62, 207. „Ich sagte für mich und meine Person: Ich rathe es nicht als ein Theologus; aber wenn die Juristen könnten aus ihren Rechten anzeigen und beweisen, dafs es recht sei, da mögen sie zusehen und es verantworten." Hat der Kaiser das Recht des Widerstandes verliehen, so mag er es auch leiden „allein, dafs ichs nicht rathe, oder urtheile von diesem Rechte, so die Gegenwehr erläubt und zuläfst, sondern bleibe in meiner Theologia."

[1]) 39, 354: . . . „Mich auch zuweilen dünkt, dafs die Regiment und Juristen wohl auch eins Luthers dürften. Aber ich besorge, sie möchten einen Münzer kriegen. Denn Gott achtet nicht so grofs das weltlich Regiment, als sein eigen ewiges, der Kirchen Regiment; darum ich nicht hoffen kann noch will, dafs sie einen Luther kriegen werden."

[2]) Vergl. Köhler: Luther und die Juristen 1873. S. 81 f.

schlofs, das bestehende Reichsrecht zu acceptieren, freute er sich über das Erstarken der Regierungsgewalt in den fürstlichen Territorien. Die Entstehung eines monarchischen Beamtentums billigte er durchaus. Es gefiel ihm, dafs die Fürsten talentvolle Männer aus allen Ständen in ihre Dienste zogen und mit ihrer Hilfe ihre Unterthanen regierten.[1]) Er verlangte eine straffere Handhabung der Zügel als es im Mittelalter üblich gewesen war.[2]) Die ständische Schichtung der mittelalterlichen

[1]) 17, 414. „Da wirstu finden Juristen, Doctores, Räthe, Schreiber, Prediger, die gemeiniglich arm gewest und ja gewifslich allzumal Schüler gewest sind und durch die Feder so emporgeschwungen und aufgeflogen, dafs sie Herrn sind . . . und wie die Fürsten Land und Leute regieren helfen. Gott wills nicht haben, dafs geborne Könige, Fürsten, Herrn und Adel sollen allein regieren und Herrn sein, er will auch seine Bettler dabei haben; sie dächten sonst, die edel Geburt macht alleine Herrn und Regenten und nicht Gott alleine." 15, 413. „Gemeiner Leute Kinder werden die Welt müssen regiern beide in geistlichem und weltlichem Stande . . . beide Regiment auf Erden bleiben bei den armen, mittelmäfsigen, gemeinen Leuten und bei ihren Kindern." Doch war Luther nicht dafür, dafs die Fürsten wie David und der Türke bei der Wahl ihrer Beamten (39, 354) die „Personaten" rücksichtslos beiseite schoben. 39, 251. „Es sollt wohl also sein, dafs die Personaten so im Ansehen sind, als Könige, Fürsten, Herrn, Adel, hoch und nieder, sollten ein iglicher seinem Stande nach auch klug und fromm sein; denn sie führen drumb für andern einen hohen, edel Titel, Schild, Helm und haben der Welt Gewalt Güter und Ehre, dafs sie billig sollten allein regiren." Aber die Talente sind verschieden verteilt. Ein Edelmann hat bisweilen mehr Verstand als 3 Fürsten und ein Bürger mehr als 6 Edelleute (39, 351). Auch hat der Adel zu Hofe sich mit Schwelgen, Spielen und Baurkündigkeit so verderbet, dafs nicht viel geschickte Männer aus seinen Reihen hervorgehen (39, 352). So müssen die Fürsten doch immer wieder zu den Bürgerlichen greifen, was Luther im Interesse der Personaten bedauert, denen er jede Bevorzugung neidlos gönnt und denen er das ganze Regiment gern überlassen möchte.

[2]) 43, 317. Über die Pflicht der Obrigkeit, unbarmherzig zu sein. — 51, 315. „Wo weltlich Regiment ihr Ampt nicht strenge braucht, so reifst ein Jeder zu ihm in den Sack: Alsdann folget Aufruhr, Morden, Kriegen, Weib und Kinder schänden, dafs niemand sicher leben möchte. Herr Omnes ist nicht Christen. König, Fürsten und Herren müssen das Schwert brauchen, die Köpfe hinwegnehmen, die Strafe mufs bleiben, dafs die andern in Furcht gehalten werden, und die Frommen das Evangelium mögen hören und ihr Arbeit auswarten, damit jedermann still und zu Ruhe sei. Die Apostel haben grofs Sorg für weltlichs Schwert gehabt. Es ist auch itzt grofs vonnöthen, dafs man ein stark gemein Gebet thät fur die Oberkeit. Denn wir haben weder König noch Kaiser, so fleifsig wären, die Oberkeit ist itzt lafs und faul, die Obern strafen nicht die Unterherrn, kein Herrschaft, kein

Gesellschaft billigte er[1]) und wünschte keine Änderung dieses Zustandes. Er ahnte nicht, dafs im monarchischen Beamtentum der siegreiche Gegner des alten Ständewesens heranwuchs. Luther stand sittlich zu hoch, um den deutschen Kleinadel wie Erasmus zu hassen. Edelleute, Bürger und Bauern beurteilte er streng und unparteiisch nach dem Worte Gottes. Er wünschte nur, dafs die fürstliche Gewalt nicht vom Adel erstickt würde. Nicht der Adel, sondern der Landesherr sollte das Regiment führen,[2]) die Fürsten sollen persönlich die Regierung führen und ihren Räten[3]) sich nicht unbedingt hingeben. Wird ihnen aber ein „Wundermann"[4]) wie Naeman[5]) oder Joseph[6]) zu teil, den Gott

---

Fürst ist mit dem andern eins. Daraus erwachsen so viel Empörung; ist auch zu sagen, Gott werde uns einmal in einander mengen und ein Kuchen aus uns machen, dafs wir im Blut schwimmen werden. Darumb sollten wir bitten, dafs der Fried erhalten würde, dafs Gott dem Kaiser so viel Gnade geb, dafs er die Fürsten im Zaum hielte, die Fürsten regierten den Adel und die Städte, und also fort die Oberherrn den Unterherren auf die Köpfe griffen und visitirten sie, dafs ihnen die Schwart krachte. Also mit den Amptleuten u. s. w. Damit würde Fried überall erhalten. Es ist ein jämmerlich Wesen, dafs itzt allenthalben so viel inwendigs Aufruhrs entstanden. Uns gehört zu, die wir Christen sein, dafs wir Gott ernstlich bitten, dafs weltliche Oberkeit ihr Ämpter recht ausrichten. Das Gebet ist grofs; aber unser Gott ist auch grofs und will uns auch erhören. Wenn das Schwert streng ginge und ein recht Regiment wäre, so wäre gut Evangelium predigen; es will aber nicht helfen. Amen."

[1]) 33, 226. Nimrod hat Babylon gegründet und „so geordenet, dafs das erste Theil waren patricii, Obersten und Gewaltigsten; das ander equites, die Reisigen oder der Adel, die bereit mufsten sein zum Krieg; darnach plebs, der gemeine Mann; zum vierten rus, das ist, die ackern und Bauleute. Darumb mufs es gar ein fein, ehrbar und tapfer Regiment sein gewesen, dafs die Leute Lust und Liebe dazu haben gehabt, sonst hätte er nicht solche Städte können bauen und so viel Volks zu sich bringen. Es sein dazumal nicht Narren gewesen, haben nicht viel Bücher gehabt, dennoch fein Regiment eingesetzt und gehalten, das Jedermann hätte müssen loben."

[2]) 54, 207 (De. W. IV. 206): „Es will Herzog Wilhelms Zeit wieder herzutreten, da der Adel will die Fürsten lehren, dafs man nicht kann ohne sie Welt regieren. Darumb müssen wir desto heftiger für euch Fürsten bitten, und sonderlich für E. F. G. und derselbigen Verwandten."

[3]) 22, 97. 102.

[4]) 39, 280. Gott will frei sein, solcher Wunderleute und Edelsteine geben, wenn, wo und wem er will. 39, 288.

[5]) 39, 277. 279. 289.

[6]) 39, 296.

selbst regiert[1]) und mit Sieghaftigkeit und Glück ausstattet, so sollen sie ihm vertrauen und ihn frei gewähren lassen. Die kastenartige Absonderung des hohen und niederen Adels fand Luther bedenklich und meinte, dafs das Erbe nur einem zufallen, die übrigen aber ins Bürgertum übergehen sollten.[2]) In seinen späteren Jahren, als ihm der jüngste Tag vor Augen stand, war er auch in diesem Punkte für das Hergebrachte und nahm das Eherecht des Fürsten- und Herrenstandes[3]) als unvermeidlich hin.

So stehen sich die zwei Gebiete gegenüber, hier Gleichheit dort Ungleichheit, hier Freiheit,[4]) dort Unfreiheit,[5]) hier Gleichordnung, dort Über- und Unterordnung, hier Zwanglosigkeit, dort Zwang, hier ein gegenseitiges Dienen in der Liebe, dort Herrschaft.

Die Gefahr einer Vermischung und Vermengung beider Ge-

---

[1]) 39, 277. 285. 289. 300. „Dafs nie kein grofsthätiger oder Wundermann gewest sei sine afflatu, das ist ohn ein sonderlich Eingeben von Gott." 35, 46: „Ein göttlicher, heroischer impetus" trieb Moses zur Ermordung des Ägypters. 35, 47. Die heroischen Wunderthaten der grofsen Wunderleute Gottes soll man nicht nachthun.

[2]) Um die Güter nicht allzu sehr zu teilen, wurden die überflüssigen Kinder des hohen und niederen Adels in die Klöster gesteckt. Das verwarf Luther und riet sie unter ihrem Stande zu versorgen. 28, 200 „wie wöllen wir denn den Sachen thun, die Güter leiden nicht gleiche Austeilung? Antwort. Warumb thut man nicht, wie im Volk Israel geschahe? Da nur einer immer König blieb. Seinen Brüdern gab man etwas und liesse sie den andern im Volk gleich sein. Müssens denn alle Fürsten und Edel bleiben, die Fürsten und Edle geborn sind? Was schadt es, ein Fürst nähme eine Bürgerin und liesse ihm benügen an eins ziemlichen Bürgers Gut? Wiederumb ein Edle Magd nähme einen Bürger. Es wirds doch die Länge nicht tragen, eitel Adel mit Adel heirathen. Ob wir für der Welt ungleich sind, so sind wir doch für Gott alle gleich, Adams Kinder, Gottes Kreatur und ist ja ein Mensch des andern wert." So schrieb Luther 1522.

[3]) 39, 354. „Wieder zum David, der ein Köhrkönig sein will unter seinen Leuten, welche tüchtig oder nicht sein, anzunehmen. Das ist aber des Volks Israel Weise und Recht gewest; gleichwie sie mit Weibernehmen auch gethan haben, und ein König oft eines Bürgers Tochter genommen. Der Türk hat auch solche Wahl und Köhr in seinem Reich. Aber obs ein König oder Fürst itzt sollt furnehmen, das will und kann ich nicht rathen; es wäre denn, dass Kaiser, Könige, Fürsten mit dem ganzen Reich dazu thäten. Ehe das geschehen wird, so wöllen wir den obersten Herrn aller Herrn oben in den Wolken sehen kommen und mit ihm davon fahren."

[4]) 17, 354. 355. 357. — 17, 355: . . . „Christliche Freiheit gehöret nicht auf Erden, sie gehöret an einen bessern Ort." Freiheit giebt es nur im Reiche Gottes.

[5]) Luther erklärt sich gegen die Rotten, welche „frei" sein und keine Obrigkeit gelten lassen wollen. 4, 279; 48, 334. 371. 397.

biete[1]) lag nahe, da in der Christenheit jeder so oder so beiden Reichen angehört. Auf Kosten der Gleichheit wurde die Ungleichheit in die Kirche eingeführt und im Weltreiche machten sich Bestrebungen bemerkbar, die an der Ungleichheit rüttelten und in unberechtigter Weise kirchliche Geichheitsprincipien auf den Staat und die Gesellschaft übertrugen. Man verwarf auf katholischer Seite die Gleichheit aller Prediger als „Unform"[2]) und suchte der Kirche ein staatsförmiges Aussehen zu geben.[3]) Die geschichtlich gewordene Papstgewalt suchte man nach Analogie des Staates als die beste Regierungsform der Kirche hinzustellen. War die Monarchie die beste Staatsverfassung, was nach Aristoteles keinem Zweifel unterlag,[4]) so konnte auch die Kirche nur als Universalmonarchie[5]) auf ein gültiges Aussehen Anspruch er-

---

[1]) 17, 356: „Gläube mir, es ist schwer die zwei Reich und Leben, die zwo Gerechtigkeit also scheiden und theilen: der Teufel kanns nicht ganz lassen, und in diesem Reichstag, der jtzt furhanden ist, wird man nichts anders furnehmen, denn dafs man diese zwei ineinander werfe." Es darf nicht aufser acht gelassen werden, wie beide Reiche „umbschränket" sind (2, 202 und 5, 79), damit ihre Grenzen eingehalten werden können. Über das Vermengen der zwei Schwerter (46, 184 ff.) durch Münzer und den Papst auf der einen und den weltlichen Oberkeiten auf der anderen Seite. — Über das Zusammenkochen beider Reiche äufsert sich Luther 44, 4. „Der Teufel will immerdar diese beide Reich in einander kochen und brauen. So hat der Papst das weltlich Reich und Kirchenregiment auch gemenget und ist Kaiser und Konig in der Welt worden. Und hätten noch gerne eine weltliche Herrschaft alle Schwärmer und Rottengeister." Vgl. 4, 391; 14, 281; 40, 306; 43, 131; 55, 142. 146.

[2]) 3, 452: „Die Vernunft hält es für ein Unform und schädlichen Irrthum, dafs alle so in Kirchenämptern sind, sollen gleich sein und einer so viel Befelh, Macht und Gewalt haben, als der ander."

[3]) 3, 453: „Darumb solchen Unform zu verhüten hat der Papst in der Kirchen eben ein Ordnung gemacht, wie im weltlichen Regiment, da einer höher ist, mehr Befelh und gröfsere Gewalt hat, denn der ander. Aber hie haben wir ein ausgedruckten Befelh unsers lieben Herrn Christi, der will, dafs es in seinem Reich, welches ein geistliches Reich ist, anders soll zugehen, denn im weltlichen Reich!" 1, 201. „Diese murren über solcher Gleichheit, die im Reich Christi ist, und wöllens zu einer Ungleicheit bringen, wie sie in weltlichen Ständen ist." 1, 101: „So soll nu diefs unser Trotz und Trost sein, dafs wir wissen im Reich Christi sei keine Ungleicheit." Vgl. 4, 296; 4, 297.

[4]) 9, 4.

[5]) Vom Papsttum zu Rom, wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig 1520. Erl. Ausg. 27, 93: „Der ander Grund, dafs ichs mit kurzen Worten begreife, ist naturlich Vernunft, laut also: A. Ein igliche Gemein auf

heben. Der heidnische Aristokratismus des pythagoräischen Staatsideals[1]) wurde auf die Kirche übertragen, um das Aufkommen der Hierarchie und ihrer Machtstellung gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Papsttum und Hierarchie sind entstanden und zur Herrschaft gelangt mit Gottes Zulassung und haben sich durch Beschwerung der Gewissen als dämonischen Ursprungs erwiesen. Sohm hat recht, wenn er betont, dafs Luther das göttliche Kirchenrecht der römischen Kirche als dem Wesen der Kirche widersprechend[2]) abgelehnt hat. Anders hat der

Erden, soll sie nit zufallen, mufs haben ein leiblich Haupt unter dem rechten Haupt Christo. B. Dieweil dann die ganz Christenheit ist ein Gemeine auf Erden, mufs hie ein Häupt haben, und das ist der Papst . . . 27, 95 das A. sagt: Es mufs ein iglich Gemein auf Erden ein einiges leiblich Häupt haben unter Christo. Ist doch das nit wahr. Wieviel find man Furstenthum, Schlofs, Städt, Häuser, da zween Bruder oder Herrn gleicher Gewalt regieren? Hat sich doch das römisch Reich lange Zeit und viel andere Reich in der Welt ohn ein einiges Häupt aufs best regieret? wie regieren itzt die Eidgenossen? Item in weltlichem Regiment ist kein einiger Uberherr, so wir doch alle ein menschlich geschlecht von einem Vater Adam kommen sein . . . Und ob schon keinis Regiment so wäre, wer wollt wehren, dafs nit ein Gemein ihr selb viel Uberherrn und nit einen allein erwähle zu gleicher Gewalt? Darumb ist das ein schlechte Furgeben von solchem weltlichem, unbeständigem Gleichnifs, etwas in Gottis Ordnung zu messen, so es in menschlichen Ordnung nichts schafft." 3, 451: „Nun möcht aber jemand fragen und sagen: was doch das für ein Regiment sei und wie es bestehen könne, da kein Haupt; und die so im Ampt sind, alle gleich und keiner mehr Gewalt noch Macht denn der ander haben soll? Denn die Vernunft achtet solche Gleicheit für ein Unform und schädliches Ding. Wiederumb, wo ein Haupt ist, auf welches andere sehen und sich nach demselben richten mögen, solche Ordnung hält die Vernunft für nütz und gut und schleufst daraus: So es in der Kirchen soll recht zugehen, so mufs es auch also sein, oder es werde ein lauter Confusio und Unordnung sein. Und diefs ist die Ursach die noch viel vernünftige, weise Leute gefangen hält. Denn ob sie gleich dem Papst feind sind und sehen die offentlichen und unwiderspreche Aergernufs, so gedenken sie doch, es mufs ein Ordnung im Kirchenregiment sein, wöllens derhalben mit denen nit halten, die solche Ordnung zerreifsen, und weder Papst noch andere für ein Haupt annehmen und erkennen wöllen."

[1]) 10, 171: „Aber jtzt ist der Papst mit den Seinen Tyrannen worden, haben solche christliche, göttliche, apostolische Ordnung umbkehret, ganz eine heidnische, pythagorische Weise aufbracht, dafs sie mögen sagen, lügen und anfangen, was sie wollen, es soll sie niemand richten, niemand einreden, niemand sie heifsen schweigen."

[2]) Sohm: K.-R. I. S. 461 ff.

Reformator zum menschlichen Kirchenrechte gestanden,[1]) doch ist hier nicht der Ort darauf näher einzugehen.

Luther hat der gläubigen Laienschaft kraft ihres Priestertums das Recht zugesprochen, die Träger des Amtes als von Gott selbst wegen ihres Abfalles abgesetzt,[2]) zu entfernen[3]) und sich von ihnen zu lösen. Im Schreiben an die Prager entwirft er ein Bild der protestantischen Kirchenverfassung, wie sie ihm als Notbehelf[4]) vorschwebte. Die einzelnen Gemeinden, die er sich nicht von der politischen Kommune unterschieden und getrennt vorstellen kann,[5]) sollen sich mit Predigern versorgen

---

1) Die Heilsamkeit menschlichen, keinen Glaubensgehorsam fordernden und nur aus Liebe zu haltenden Kirchenrechtes hat Luther niemals bestritten, sondern während seiner ganzen reformatorischen Laufbahn den „Winkelpredigern" gegenüber festgehalten.

2) 26[1], 80: „Wo Gott gebeut, dafs die Christen solche falsche Propheten, Prediger, Bischoffe nicht hören sollen, da ist Bischof und Bisthumb gescheiden, der Bischof entsetzt, das Bisthumb von ihm gerissen; und nicht allein erlaubet (das wäre schlecht Ding), sondern gezwungen durch Gottes Gebot, sich von ihm zu sondern."

3) 12, 381: . . . „So sollen wir ihn absetzen." 26, 81; 26, 300.

4) Var. arg. 6, 523 f.

5) Var. arg. 6, 531: „Hanc electionis formam non puto necessariam statim fieri totius Bremiae communibus comitiis (gemeint ist der Landtag), sed seorsum in singulis civitatibus suam ut una alterius sequatur exemplum." Man hat Luther und Heshusius zu Freikirchlern stempeln wollen. Namentlich die Missourier haben diesen Versuch gemacht. Luther hat, als er die Machthaber in Staat und Kirche gegen sich vorgehen sah, die Gesinnungsgenossen zu religiöser Selbsthilfe ermutigt, aber eine wirkliche vom Staate sowohl wie von der politischen Kommune unabhängige und gesonderte, dauernd sich selbst regierende Freikirche hat er sich nicht vorstellen können. Im Interesse der öffentlichen Ruhe und um der Selbsterhaltung der Staaten willen hat er später für jedes Gemeinwesen Lehr- und Kircheneinheit herzustellen empfohlen (39, 250 ff.), auch auf Kosten seiner Gesinnungsgenossen (39, 252). Der christlichen Obrigkeit wies er die Pflicht zu, falsche Lehre zu unterdrücken. Auch hat er den „Winkelpredigern" das Recht der Predigt und Gemeindebildung versagt (43, 313 ff.) und dem unordigen Pofel das Reformieren von Anfang an verwehrt (29, 161). Was Heshusius anlangt, so hatte er, erbittert durch die Leiden seiner sturmvollen Laufbahn, den Obrigkeiten das Recht der Einsetzung und Absetzung der Prediger abgesprochen, indem er ausdrücklich auf Luther sich berief, aber er hat zugleich von redlichen Obrigkeiten verlangt, es nicht zu dulden, dafs getreue Prediger von ihren gottlosen Gemeinden vertrieben wurden. Daraus erhellt, dafs Heshusius streng genommen kein Freikirchler gewesen ist, sondern die Annehmlichkeiten der Staatskirche sich nicht wollte entgehen lassen. Dem Irrtum freie Konkurrenz neben der Wahrheit zuzugestehen, fiel ihm nicht ein. Unlutherischen Gemeindebildungen Raum zu

und diese sich einen Visitator[1]) als Bischof setzen, der sie zu kontrollieren habe. So sollen sich die evangelischen Böhmen selber helfen, bis der Erzbischof von Prag von seiner Feindschaft gegen das Evangelium lasse und ihrer sich wieder christlich annehme (var. arg. 6, 531). Die Rückkehr unter den mittelalterlichen Episkopat hätte Luther hingenommen und auch dem Papste den Fufskufs nicht versagt,[2]) wenn sie sich begnügt hätten, die Faust statt des Gewissens zu beschweren, und sich nicht angemafst hätten, ein göttliches Recht der Herrschaft zu besitzen.[3]) Luther war sich bewufst, diesen Machthabern gegen-

gewähren, kam ihm nicht bei. Heshusius und Luther konnten sich eine Freikirche nicht vorstellen, weil sie dem Staate doch eine Stellung in der Kirche zuwiesen und in ihrem Staate kein Raum für gesellschaftliche Freiheit und unverkümmerte Vereinsbildung vorhanden war. Vergl. Tielemann, Heshusius: wer Gewalt, Fug und Recht habe, Prediger zu berufen? St. Louis, Mo. 1862. S. 25.

[1]) Bistum bedeutete nach Luther ursprünglich so viel wie Amt (38, 434; 7, 86; 15, 7; über Amt vgl. 7, 85 und 9, 214). Er hat das Bistum mit dem Pfarramte identificiert (24, 385; 24, 209 (231); 51, 480. 483; 28, 54. 55. 58; 44, 292) aber auch zuweilen als ein Visitationsamt vom eigentlichen Pfarramte unterschieden (24, 384; 23, 4. 6. 9; 26, 145 (167) 205 (227) 8, 28; 28, 183; 30, 269). Indessen kommen auch Stellen vor, wo er unter Bischöfen Machthaber im Sinne des Mittelalters versteht (24, 380; 55, 223; 44, 315). An die Stelle dieser pflichtvergessenen Bischöfe sollen um der Liebe willen die evangelischen Fürsten als Notbischöfe treten. 26, 122. 123; 55, 223.

[2]) 51, 481 . . . „So wollten wir ihn gern die Füfs küssen.“ 50, 16: Luther erklärt sich unter Umständen bereit den Papst und die Bischöfe auf Händen zu tragen.

[3]) 51, 419. Gebietet der Papst als „ein weltlicher Herr“ so darf man ihm gehorchen. Sagt er aber: „Ich gebiete dir das zu thun an Gottes Statt, dafs du es also annehmest, als es von Gotte selbs käme und haltist bei dem Banne und einer Todsund; da sprich du gnad Junker ich wills nicht thun. Der Gewalt sollen wir unterthan sein und thun was sie heifsen, weil sie unser Gewissen nicht binden und nur von äufserlichen Dingen gebieten.“ 44, 315: „Ich wollt den Papst und die Bischofe noch gerne hören und ihre Gewalt nicht zerstören, allein dafs sie aufträten, sich ihres Ampts annähmen und das Evangelium von Christo predigten . . . Do wollten wir uns wider sie nicht legen, sie sollten unsere Hirten sein, wir wollten sie gerne hören und alles thun was sie nur wollten von uns haben.“ Vergl. 44, 292; 48, 93; 50, 16; 17, 235. „Der Papst mag auch gebieten was er will, sofern dafs er uns die Macht lasse, dafs wir hinhalten und wieder aufheben.“ Vergl. 20 II, 568. „Ich will dich gerne hören in weltlicher Regierung, aber dafs du willt in der Christenheit sitzen als ein Herr, und Gewalt haben zu schliefsen, was ich glauben und thun soll, das nehme ich nicht an.“ Vergl. Sohm: K. R. I. S. 478 ff.

über die Obrigkeit Gottes zur Geltung gebracht zu haben,[1]) und leugnete, sich des Aufruhrs schuldig gemacht zu haben, als er der Hierarchie obrigkeitliche Rechte absprach und sich von ihr schied.

Anders als Melanchthon hat Luther dem Absterben des mittelalterlichen Episkopates in den evangelischen Territorien ohne Trauer zugesehen. An eine protestantische Episkopalverfassung, wofür in Deutschland damals und heute jede Vorbedingung fehlt, hat Luther niemals gedacht. Ein evangelischer Episkopalismus landeskirchlicher oder freikirchlicher Art ist eine Utopie, die in Luthers Theologie keine Wurzeln besitzt.[2])

Dafs die katholische Kirchenverfassung auf zur religiösen Dignität erhobener und darum gott- und rechtswidriger Un-

---

[1]) 39, 327 ff.; 39, 228. Gott „will Obergott bleiben, ein Richter über alle Götter (Fürsten).“ 47, 205: „Wir sind drumb hin, und sind nicht Aufruhrer, sondern Hirten, die den Wolf anschreien und ihme in die wolle greifen.“

[2]) Der katholische Episkopat ist lebensfähig, denn er wurzelt in der religiösen Überzeugung seiner Kirche. Die Hierarchie hat sich daher gehalten in demokratischen und aristokratischen Ländern, mochte die katholische Kirche Freikirche sein wie in Amerika, oder mit der weltlichen Gewalt im Bunde stehen. Ein evangelischer Episkopat wird dagegen nicht vom Glauben der Gemeinde gefordert und läfst sich auf freikirchlichem Boden gar nicht durchführen. Landeskirchen organisieren sich stets nach dem Muster des Staates, mit dem sie in Verbindung stehen. Der mittelalterliche Episkopat ist in England gerettet worden und hat sich, unterstützt von der hochkirchlichen Partei, gehalten, weil eine aristokratische Kirchenverfassung den politischen Zuständen entsprach. Die wachsende Demokratie und Bureaukratie hat eine Umbildung dieser Verhältnisse in Staat und Kirche vorgenommen, die auch den Episkopat in Mitleidenschaft gezogen hat. Gelingt es dem britischen Radikalismus die Demokratisierung des Landes zu vollenden, die Aristokratie zu stürzen und die Kirche von England zu entstaatlichen, so wird der Episkopat nur durch die Macht der Trägheit ein kümmerliches Dasein weiterfristen. — Was Deutschland anlangt, so hätte der nationale Episkopat für die Protestanten gerettet werden können, wenn die Reichsgewalt, den Kaiser und das bischöfliche Fürstentum an der Spitze, das Land von Rom losgerissen hätte. Das ist nicht geschehen. Eine evangelische Reichskirche war nicht geschaffen worden. Die kleinen Territorialkirchen organisierten sich naturgemäfs nach dem Muster der immer bureaukratischer und demokratischer werdenden Kleinstaaten. In dieser Umgebung konnten sich die lutherischen Landesbischöfe Preufsens und Brandenburgs nicht halten. Ihr Untergang war unvermeidlich und verdient daher keine Trauer. Solange Deutschland demokratisch und bureaukratisch bleibt, hat der Episkopat keine Aussicht, im Bereich der evangelischen Landeskirchen vom Tode zu erstehen. Auf dem Gebiete der Freikirche fehlt ihm ohnehin jede Existenzberechtigung.

gleichheit beruhte, hat Luther wohl erkannt. Diese Ungleichheit war ihm nicht gottgesetzt in dem Sinne, wie die Ungleichheit in Gesellschaft und Staat. Die geschichtlich gewordene Kirchenverfassung war ihm nicht so gottgeheiligt, wie die als Produkte des Geschichtsverlaufes verstandenen Staatsgewalten. Der Laienschaft hat Luther auf Grund ihres unveräuſserlichen Priestertums ein „Revolutionsrecht“ in der Kirche zugestanden, das er auf dem Gebiete des Staates den Unterthanen absprach. Nur die Liebe, die alles trägt, duldet um des Friedens und um der öffentlichen Ruhe willen, die ohne Not nicht gestört werden dürfen, jene unberechtigte kirchliche Ungleichheit als ein Erbstück der Vergangenheit, so lange ihre Aufrechterhaltung nicht um des Glaubens willen gefordert wird.

Mit tiefem Miſsfallen sah es Luther, wie die Ungleichheit auf socialem und politischem Gebiete nicht allgemein anerkannt wurde. Schuld daran war die hochmütige Übertreibung der Ungleichheit durch die pflichtvergessenen Machthaber,[1]) die verdorbenen regierenden Klassen, und die Anmaſsung der unteren Stände, welche rücksichtslos nach oben drängten und den oberen es gleich zu thun versuchten.[2])

[1]) 39, 233: Die bösen und mutwilligen Oberkeiten wurden daran erinnert, „daſs sie nicht über Holz und Stein, nicht über Säu und Hunde, sondern über Gottes Gemeine gesetzt sind und sich fürchten, daſs sie wider Gott selber thun, wo sie unrecht thun, denn die Gemeine sind nicht so ihr eigen, wie Säu und Hunde, welche Gott ihnen frei zu eigen hat gegeben; sondern er ist und will auch drinnen sein und soll seine Gemeine heiſsen.“ 22, 62. 63 über das Schinden des armen Mannes. 8, 44. „Fürsten, Herrn, Edel, Reiche und Gewaltige spiegeln sich bei sich selbs und haben den Sinn, daſs sie allein auf Erden Leute sind.“ 8, 45 über die Titelsucht als etwas Weibisches und Kindisches. Luthers Begriffe über „Tyrannei“ haben viel Mittelalterliches. Die Steuerpflicht hat er nie geleugnet, aber die Lasten sollten leicht sein und nur wenn Kriegsgefahr drohte, erhöht werden. Starker Steuerdruck ist tyrannisch (3, 183). Obgleich Luther die Bedeutung der stehenden türkischen Armee wohl zu werten weiſs (31, 76), so hat er nie geraten die Steuern zu erhöhen, um ein stehendes Heer zu schaffen. (Er war für den Zehnten 34, 334; 53, 245.)

[2]) 40, 216. „Wo Gott diese Stände nicht selbs hätte gestiftet und täglich als sein Werk erhielte, da könnte kein Funke Rechts bleiben ein Augenblick; sondern ein iglicher Knecht wollte Herr sein, Magd wollte Frau sein, Bauer wollte Furste sein, Sohn wollte über Vater und Mutter sein, Summa es würde unter den Menschen ärger zugehen, denn unter den wilden Thieren, da immer eins das ander frisset: denn Gott hat solch Stift nicht unter sie geordnet.“ 43, 230 . . „Siehe, daſs der Geiz dich

Luther war ein Gegner dessen, was er regimentliche Hoffart nannte.[1]) Er bemerkte, dafs die öffentliche Meinung sich das Treiben der verdorbenen Glieder des damals (1523) der Reformation feindlichen Fürstenstandes nicht mehr gefallen liefs, und ermahnte sie, der veränderten Zeitlage zu gedenken.[2])

Auch erhob Luther seine mahnende Stimme und hielt den deutschen Fürsten ihre Pflicht vor, ihren Unterthanen die Füfse zu waschen,[3]) ihnen herrschend zu dienen. Der fridericianische

---

nicht auch betrete mit solcher süfser Meinung und schoner Farbe, dafs du dich oder deine Kinder wollest in einen hohen ehrlichen Stand bringen und nur viel mitgeben, ihren Stand zu bessern und erhohen; wie denn der Geiz, je länger je weniger satt wird, sondern immer hoher und weiter trachtet und Niemand sich läfst an seinem Stand genügen: sondern wer ein Bürger ist, wollt gerne einen rittermäfsigen Stand führen; ein Edelmann wollt gerne Furst sein und so fort; ein Furst wollt gerne dem Kaiser gleich fahren." 6, 79: „Ehre und Gewalt mufs man haben in der Welt und da können wir nicht alle gleich sein; wiewohl es oft geschieht, dafs ein einige Person durch alle Stände steiget, von unten an bis oben hinauf; doch gleichwohl bleiben die Stände ungleich. Darumb oben an sitzen, Ehre oder Gewalt haben, Doktor oder Fürst sein, ist nicht böse; aber sich selbs eindringen ist böse, wenn man nicht Gott und das Werk, sondern sein eigen Ehre und Nutz darinne sucht u. s. w." Vergl. 6, 420. 421; 44, 329. 330.

[1]) 39, 345: „David redet hie von der regimentlichen Hoffart gegen die Unterthanen und rühmet nicht allein, dafs er selbs sei nicht hoffärtig gewest gegen seine Unterthanen (welches wahrlich eine hohe königliche Tugend ist), sondern hat es auch seinem Hofgesinde nicht gestattet. Das thu ihm nach, wer da kann, er hat da ein Exempel hoch genug gesteckt. Denn Gewalt, Ehre, Reichtum, Herrschaft haben und dasselb nicht wissen wollen, oder nicht stolz gegen seine Unterthanen davon werden, das ist nicht gemeiner Vernunft noch schlechter menschlichsr Natur Werk, sondern mufs sein eins Herkules oder Davids Tugend, von Gott eingeblasen."

[2]) 22, 93. „Man wird nicht, man kann nicht, man will nicht euer Tyrannei und Muthwillen, die Länge leiden. Lieben Fursten und Herrn, da wisset euch nach zu richten, Gott wills nicht länger haben. Es ist itzt nicht mehr ein Welt wie vorzeiten, da ihr die Leut wie das Wild jaget und triebetet u. s. w."

[3]) 1, 328. „König und Fürsten sind in einem weltlichen Stand, wie mans nennet, aber wollen sie Christen sein, so müssen sie auch ihren Unterthanen die Füfse waschen. Denn Gott hat sie in solchen hohen Stand nicht gesetzt, dafs sie allein ihrer Pracht führen, ihre Wollust suchen und thun sollen was sie gelüstet, sondern mit allen Gaben, die sie haben, sollen sie ihren Unterthanen dienen." Sie thun es, wenn sie ihren Regentenpflichten gewissenhaft obliegen, wie Luther des weiteren ausführt.

Gedanke vom dienenden Königtum ist urprotestantisch und von keinem geringeren als von Luther geprägt worden.[1])

Nicht anders war Luthers Stellung zu den höheren Klassen überhaupt. Den Hochmut und Dünkel der höheren Stände verurteilte er als eine Sünde, welche in Vergessenheit geraten lasse, dafs im Reiche Gottes alle einander gleich seien [8, 44. 45]. Er verhehlte nicht, dafs der gröfsere Teil des Adels sich schändlich und lästerlich führte, wodurch er dem gemeinen Manne böses Blut machte und dem Wahne Nahrung gab, als sei der ganze Adel durch und durch kein nütze (40, 281). Er rät bei der vorhandenen revolutionären und adelsfeindlichen Stimmung, dafür zu sorgen, dafs sie ein gut tugendlich Geschrei im Volke überkämen (40, 282) und nicht bäuerisch und säuisch, sondern adelig lebten (40, 283). „Sonst wo mans will mit eitel Prangen, Pochen, Stolzen, Trotzen ausrichten und daneben Tugend und Ehre verachten, das wird bald aus dem Adel Bauern machen" (40, 282)[2]). Bei Luthers Eigenart ist es verständlich, dafs ihm diese adelsfeindliche Stimmung im Lande, die er persönlich nicht teilt, schwere Sorge bereitete. Er kämpfte dagegen an und betonte, „dafs noch etliche, viel feiner Leute unter dem Adel seien" (40, 281). Er hielt es dem demokratischen Adelshafs gegenüber für notwendig, (40, 282 f.) „dafs man etliche vom Adel lobe und preise, die es denn auch wohl werth sind. Denn Gott gibt dennoch allezeit, dafs in dem Stande, den er selbst gestift hat etliche frumm und redlich sind, wie wenig der auch sind." Mit den Bürgern und Bauern stand es nach Luthers Meinung ohnehin nicht anders. Auch unter ihnen taugte die weit überwiegende Mehrzahl gar nichts, was gegen die Existenzberechtigung ihrer Stände gleichfalls gar nichts bewies. Darum will Luther „helfen dem schädlichen Wahn steuern, dafs weder des Adels Stand, noch kein ander Stand durch und durch unnütze sei" (40, 283).

---

[1]) 22, 96. Ein Fürst soll nach Luther seinen Unterthanen „nutzlich und dienstlich" sein und selbstlos ihnen dienen mit seinem Amt. 22, 274. Er soll sich nicht einbilden, „umb seiner schonen gelen Haar willen" von Gott zum Fürsten gemacht worden sein. „Ein Herr und Fürst ist nicht eine Person für sich selbst, sondern für andere, dafs er ihn diene das ist, sie schütze und verteidige." 38, 324 . . . „So die Obersten den Untersten dienen, und ihres Ampts brauchen nicht zu Muthwillen, sondern zur Förderung des gemeinen Nutzs, sonderlich der Armen."

[2]) Vergl. die herben Worte 38, 439 f.; 62, 209—214; 42, 29; 34, 65.

Was die unteren Stände anlangt, so hat Luther daran seine Freude gehabt, dafs talentvolle Söhne armer und geringer Familien sich in die Höhe arbeiteten und am Regiment teilnahmen. Für die übrigen war sein Rat, in ihrer Ungleichheit zu bleiben,[1] und in ihrem Stande zu verharren. Er wollte nichts davon wissen, dafs die Bauern Bürger, die Bürger Edelleute, die Edelleute Fürsten würden, und erwartete, wenn jeder höher hinaus wolle, dafs dann die Fürsten Kaiser zu werden sich unterfängen und der Kaiser gar Gott werden wolle.[2]

Namentlich war der allgemeine Hang, sich über dem Stande zu kleiden, Luther verdriefslich. Er sah darin einen verkehrten Gleichheitsdrang, der noch dahin führen werde, dafs der Kaiser und die Bürger dieselben Kleider tragen[3] würden. Der Reformator zeigt sich auch in diesem Stücke als einen Befürworter der mittelalterlichen Schichtung der Stände.

Die Ungleichheit des Weltreiches fand aber auch am Papste und den Wiedertäufern, deren Wahlverwandtschaft Luther nie verkannt hat,[4] eine religiös motivierte Bekämpfung. Der

---

[1]) 1, 202: „Darnach sagen wir, wenn du solche Gleichheit in Christo hast, als denn du seiest ein Schulmeister oder Prediger ein Herre oder Frau, ein Knecht oder Magd, so arbeit und thu so viel du kannst in deinem Beruf und bleibe in solcher Ungleichheit. Aber in Christo sollen wir nicht ungleich, sondern gleich sein.“ 20, II. 238. „Bleib in deinem Stande und sei zufrieden, du sitzest oben- oder untenan.“ 4, 296. Ein christlicher Dienstbote soll über die Ungleichheit auf Erden nicht murren „sondern gern und willig in meinem Stande bleiben, bis es Gott mit mir anders schaffet und mich auch zu Herrn und Frauen macht.“

[2]) 4, 123. „Der Bauer will ein Bürger, der Bürger ein Edelmann, der Edelmann ein Grafe, der Grafe ein Fürst, der Fürst Kaiser und der Kaiser Gott sein. Das ist ein Anzeigung, dafs sie aufser Christo sind und nichts von ihm wissen.“

[3]) 6, 75; 17, 357; 50, 423.

[4]) Schmalk. Art. (Müller S. 321): „Denn das Papstthum auch ein eitel Enthusiasmus ist, darin der Papst rühmet, alle Rechte sind im Schrein seines Herzens und was er mit seiner Kirchen urtheilet und heifst, das soll Geist und Recht sein, wenns gleich über und wider die Schrift oder das mündliche Wort ist.“ Vergl. 44, 167. Die Mönchsorden und die täuferischen Sekten sah Luther für im wesentlichen identisch an (42, 354; 43, 323. 327. 328: 44, 212; 51, 57; 23, 265; 28, 59; 27, 127). Die Wiedertäufer waren eine Abwandlung des Mönchtums (48, 105. 109; 43, 4. 5. 6; 40, 307) und wie die Pharisäer Sonderlinge (43, 333; 44, 308; 49, 303; 7, 145) oder Sondergeister (44, 108—110). Die katholische Kirche ist keine Kirche, sondern ein Gewirr von Sekten, zusammengehalten durch den absoluten, schwarmgeistigen

Reformator hat sich über die principielle Staatsfeindschaft des Papstes, der sich das weltliche Schwert angemafst hatte,[1] nie getäuscht. Gregor VII. und Alexander III. hat er die politische Zerrüttung Deutschlands schuld gegeben und sie mit der ganzen Glut seiner unverbildeten deutschen Kernnatur gehafst.

Dafs das Regiment so schlaff geworden war und die Fürsten das Schwert mit Schwäche und ohne den pflichtmäfsigen „Amtszorn" (5, 360)[2]) handhabten, schrieb Luther den verhängnisvollen

Subjektivismus des Papsttums (27, 253; 7, 143. 145; 8, 18. 21; 7, 103; 16, 281—283; 17, 10. 35. 228. 262. 275. 320. 437. 447; 18, 30. 192. 225. 238. 241. 245. 270. 279. 307. 321. 366. 415). Papisten und Schwärmer im engeren Sinne sind von den Heilsmedien, von dem Worte vornehmlich, und damit von Gott abgefallen (3, 281; 8, 208; 9, 304. 312). Ihr Gottesdienst ist daher nach Luther Teufelsdienst. Papisten und Wiedertäufer greifen ins weltliche Regiment, mafsen es sich an, und dulden nicht die weltliche Oberkeit. 4, 289 . . . „Darumb sind wir keine Aufrührer. Der Papst aber und seine Bischofe sind Aufrührer. Sie rühmen sich, sie sind die Kirche und führen doch das Schwert, würgen und töten mit dem Schwert, an desselben Früchten kennet man sie welches Geistes Kinder sie sind. Münzer wollte unsers Teils sein und gehörte doch dem Papst näher zu denn uns, ob er schon des Evangelii sich rühmte . . . 4, 291: dafs also diese Gleichnifs sonderlich gehet wider die Aufrührer, als wider den Papst und Münzer, die zum Schwerte greifen, welches ihnen nicht befolhen ist. „Die Schwarmgeister werden vom Teufel verlockt 4, 279: „Dafs sie aller Ding frei und Herrn sein wollen über alle Oberkeit und herrschen über alle." 4, 293: „Die Gottlosen und Heuchler können nicht mehr, denn würgen und töten, wie der Papst, Münzer und die Rottengeister thun." 31, 388: Die Papisten haben „der Welt Oberkeit mit eitel Aufruhr zertrennt," verstören das Weltreich und wollen „sich selbs frei machen," was Luther stets für etwas durch und durch Unethisches hält. Vergl. 46, 184; 13, 279; 6, 118. 185.

[1]) 14, 319: Des Papstes Anhänger sind nach Luther nichts anderes, als „aufrührische und widersätzige Kaisers- und Gottesdiebe, als die weder Gott noch der rechten christlichen Kirchen, weder Kaiser noch einiger Oberkeit gehorsam sein wöllen, sondern selbs Herren sein und nach allem ihrem Mutwillen fahren und leben u. s. w." Vergl. 14, 320. 321 ff., über die revolutionären Lehren der Papisten. 4, 290: „Dem Papst als eim Bischof ist befolhen, dafs er mit dem Wort Gottes das Volk weiden soll; so fähret er zu und greift nach dem Schwert nimpt das Schwert dem Kaiser aus der Hand und schlägt ihn damit auf den Kopf und will doch der Oberste sein über die Christenheit." Vergl. 31, 387. 388.

[2]) 6, 168. Die rasche und strenge türkische Justiz gefiel Luther. „Das machts, dafs in seinem Regment nicht so viel Muthwillens ist unter Bauern, Bürgern, Knechten und Gesinde, als bei uns" 5, 299: Barmherzigkeit gegen Böse ist unstatthaft. 8, 307: Der Amtszorn ist nicht gegen die Liebe. 15, 276:

Einflüssen des Katholizismus zu. In verderblicher Weise hatte man die Barmherzigkeit, welche im Reiche Gottes gelten soll, auf das Gebiet der Justiz übertragen und den Fürsten den Mut zur Strenge genommen.[1] Luther wird dabei namentlich an den weisen Friedrich gedacht haben, dessen verkehrter, pflichtvergessener Barmherzigkeit er es zuschreibt, dafs Sachsen voller Buben wurde (61, 309). Von einer Milderung des Strafrechtes, wie sie die Wiedertäufer erstrebten, wollte er nichts wissen. Verlangten sie, dafs man das milde mosaische Strafrecht als göttlich geboten einführte, so erwiderte Luther, dafs Moses für die Deutschen, die unter dem Sachsenspiegel zu leben hätten, keine Autorität sei und dafs die Deutschen eines härteren Rechtes und strengerer Strafen bedurften als die zahmeren Israeliten.

Die Schuld am Blutbade des Bauernkrieges schiebt Luther zum grofsen Teil der furchtsamen[2] Schlaffheit[3] der regierenden Herren zu.

Am meisten Unheil hatte die Übertragung des kirchlichen obrigkeitslosen Gleichheitsgedankens auf den Staat zur Folge gehabt. Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, wie dieser religiös motivierte politische Demokratismus die Lollarden beschäftigte, die radikalen Hussiten beherrschte, Ziska abhielt eine Regierungsgewalt sich zu schaffen, Münzer antrieb, die republikanische Bewegung auf der britischen Insel verstärkte, zur Gründung der amerikanischen Freistaaten beitrug und seinem religiösen Ursprung entfremdet, die französische Revolution im Bunde mit dem mittelalterlichen Gedanken vom contrat social hervorzurufen

---

Der Pöbel, Herr Omnes, ist durch Strenge im Zaum zu erhalten, wie Luther mit schroffen Worten ausführt.

[1]) 6, 169. „Darumb soll weltliche Oberkeit das Böse strafen und nicht schonen. Dafs aber weltliche Oberkeit oft nachlässig und faul ist, ist des Papstes, der Münche und der falschen Prediger Schuld, welche nicht gelehret haben die Unterscheid zwischen dem geistlichen Regiment, darin Gnade und Vergebung regieren soll, und dem weltlichen Regiment, darin man das Böse strafen soll mit dem Schwert. Man hats alles unternander gemenget, geistlich und weltlich Regiment.“ Die Bischöfe seien Fürsten, die Fürsten aber aus Barmherzigkeit träge in ihrem Amt geworden und darum seien Scheu, Furcht und Gehorsam aus der Welt verschwunden. Vergl. überhaupt 6, 167—171 und 24,[2] 319.

[2]) 41, 165.

[3]) 24,[2] 324. Dafs rechtzeitige Härte Blut spart, hat Luther wol gewufst vergl. 24,[2] 323.

half. Ich begnüge mich damit, Luthers Stellung diesem religiöspolitischen Gleichheitsdrange gegenüber zu skizzieren.

Herr Omnes sollte nicht herrschen, denn das Schwert gebührte ihm nicht nach Gottes Ordnung.[1]) Die Herrschaft der Masse konnte nur die schlechtesten Elemente ans Ruder bringen, eine Kakistokratie errichten.[2]) Die Pöbelherrschaft, welche den Unterschied von Fürsten und Untertanen aufhob, mufste schlechter sein als das schlechteste Regiment der bestehenden Gewalten.[3]) In der Herrschaft der wenigen über die vielen sah Luther ein Wunder Gottes,[4]) das ihn mit ehrfürchtigem Erstaunen

---

[1]) 36, 175. „Ich bin sehr zornig auf die Bauern, die da selbs wollen regieren.“ 29, 164: „Lieber es ist nicht zu scherzen mit Er omnes: Drumb hat Gott Oberkeit wollen haben, dafs ordentlich zuginge in der Welt.“ Vergl. 29, 140.

[2]) 17, 191. „Itzt so gehet der Teufel herein und hats im Sinn, dafs er Land und Leute im Blut verschwemme. Darumb, so will ich euch gebeten haben, dafs wir . . . bitten für die Uberkeit dafs uns nicht all in einem Haufen stofse. Denn wo die Uberkeit also niedergeleget würde, so würden wir keinen Frieden haben. Gott der will nicht, dafs der gemeine Pofel regiere, wie er saget Rom. 13 alle Gewalt ist von Gotte. Dazu giebt er auch seine Gnade und Gabe; wie man denn sieht, dafs ein Obermann oder Häuptmann, ein Fürst mehr Gnade und Tugend hat, denn ein gemeiner Mann; wiewohl es etliche mifsbrauchen, jedoch bleibet die Gabe. Wo aber die Uberkeit aufgehaben wird, so werden die ärgisten Buben regieren, die nicht werth sind, dafs sie die Schüssel sollten waschen. Der Teufel wollte die Ordnungen gerne aufheben, auf dafs er Raum hätte, seine Büberei zu vollführen; gelinget es ihm, so sind wir schon verloren.“ Unter dem gemeinen Pöbel versteht Luther 49, 103 die Bürger, Bauern und Edelleute, welche die Monarchie, das sich unter ein Haupt gefangen geben, nicht anerkennen wollen, sondern „des Gehorsams und Zwanges los und frei sein wollen.“

[3]) 50, 294. „Gott will lieber leiden die Oberkeit, so Unrecht thut, denn den Pöbel, so rechte Sache hat. Ursach ist die: Denn, wenn Herr Omnes das Schwert führet und krieget unter dem Titel und Schein, dafs er Recht thue, da gehets übel zu. Denn ein Fürste soll ein Fürst bleiben, ob er schon oft Unrecht thut und etlichen die Köpfe abschläget. Denn er mufs doch Etliche umb sich haben; dazu mufs er auch Unterthanen unter ihm haben, soll er ein Fürst sein und bleiben. Es kann nicht sein, dafs er alle Unterthanen zu Feinden habe. Wenn du aber Herr sein willt, und ein ander auch Herr sein will, so gehen die Köpfe alle weg und Jungfrauen und Frauen werden geschändet.“

[4]) 6, 186. „Der ander grofse Haufe, der tolle Pobel, thut solchs nicht (d. h. er betet nicht um Erhaltung der weltlichen Oberkeit). Ob ers schon mit den Ohren höret, dennoch glaubet er nicht, dass weltliche Oberkeit,

erfüllte, das ihm daher um so heiliger und unverletzlicher erschien. Mochte nun der Herr auch in seinem Zorn eine Revolution verhängen[1]) zur Strafe über Regierende und Regierte, so blieb es doch die Pflicht der Fürsten, ihr Schwert gegen die Revolution mannhaft zu gebrauchen und den Erfolg Gott anheimzustellen.[2]) Den Wünschen der Bauern stand Luther ohne ein Bauernfeind zu sein[3]) kühl gegenüber.[4]) Die Leibeigenschaft, die allerdings der Sprofs eines freien Bauerngeschlechtes an seinem eigenen Leibe nie erfahren hat, hat er als zu Recht bestehend und als zur Zucht nützlich anerkannt, die religiöse Begründung ihrer Abschaffung als unbiblisch abgelehnt, da nur das Reich Gottes ein Gebiet der Freiheit sein sollte.[5]) Ein fana-

Kaiserthum, Fürstenthum von Gott sei, hält Gottes Wort, welchs lehret, dass weltliche Oberkeit Gottes Ordnung sei, nicht für Wahrheit, sondern siehet das weltliche Regiment an für einen Jammer, Zwang und Noth auf dem Halse . . . gleichwie heutiges Tags Bauer und Bürger ihrer Oberkeit fluchen, dass sie die Türkenschatzung müssen geben. Das kompt daher, dass sie nicht glauben, dass Gott etwas von dem Kaiser gesagt oder geboten hat.“ 49, 103 Gottes heimliche Hilfe und der Christen Gebet erhält die Masse, den Pöbel in Gehorsam. 39, 166 „Denn das sehen wir für Augen, dass allzeit der Haufe, der da regiert, ist dem andern Haufen viel zu klein und zu schwach und wenn die Menge oder Pobel toll und thöricht wurde, so wäre da kaum Einer gegen Tausend und wären bald alle erschlagen. Wer hält nu hie das Regiment, dass ein einzelner Mensch so viel Köpfe unter ihm hat, die ihm müssen unterthan sein und so viel Land und Leute im Zwang halten soll? Freilich niemand, denn Gott allein. Darumb soll man ihm dafur Lob und Dank sagen, wo es stehet und bleibet.“ Gott ist es, der das Brausen der Revolution stillt. Vgl. 39, 169 f.; 38, 181; 41, 18.

1) 41, 18 „Wenn die Unterthanen reif sind wie die Bauern in der Aufruhr waren, so verhängt Gott über sie, dass sie Aufruhr oder Ungehorsam verrichten, auf dass sie weidlich auf die Köpfe geschlagen werden; wiewohl die Herrn mit solcher Aufruhr auch gestraft werden.“ 38, 181 „Also straft Gott die Könige, wenn er den Gürtel aufloset, das ist Aufruhr, Empörungen und Zwietracht erreget, wie er itzund in Deutschland thut.“ Vgl. den interessanten Satz in den Tischreden 57, 157.

2) 24², 307 f., vgl. 40, 204. 205. Über die unersättliche Begehrlichkeit der unzufriedenen Massen 53, 358; 34, 333; 40, 205 „Und solch Werk, nämlich den Pobel in Furcht und Friede zu halten, ist wohl so gross, als die Feinde schlagen und vertreiben.“ 41, 2 alle Welt knacket.

3) Wie Berger (gegen Bezold) in seiner Lutherbiographie richtig bemerkt hat. (Martin Luther in kulturgeschichtlicher Darstellung 1895 S. 4.)

4) Vgl. Kolde: Martin Luther. II, 1, 185.

5) 24², 295 der dritte Artikel der Bauern, welcher die Aufhebung der Leibeigenschaft forderte, ist „straks wider das Evangelion und räubisch,

tischer Verteidiger der Hörigkeit ist er nicht gewesen, so sehr er die unfreien Deutschen und die christlichen Türkensklaven ermahnte, sich zu erinnern, dafs ihre Arbeitskraft ihren Herren gehörte und sie ihre Besitzer dieses ihres Eigentums nicht berauben durften. Im Interesse christlicher Rechtschaffenheit sollten die christlichen Sklaven bei ihren türkischen Gebietern bleiben und sie nicht durch eine unmoralische Flucht um ihr Geld bringen.[1]) Gegen eine weltlich motivierte, die sociale Ordnung und Ungleichheit nicht gefährdende, Aufhebung der Hörigkeitsverhältnisse durch eine freie, ungezwungene That der Herrscher würde Luther gewifs nichts eingewandt haben. Dagegen würde eine sociale und politische Gleichmachung, die sich auf die allgemeine, natürliche Gleichheit aller Menschen berief,[2]) an Luther ebenso einen Gegner gefunden haben wie der religiös motivierte Demokratismus Münzers.[3])

Dafs Luther der Gleichheit und Ungleichheit, wie gezeigt worden ist, ihre besondere Sphäre zugewiesen hat, ist ein

damit ein jeglicher seinen Leib, so eigen worden ist, seinem Herren nimpt. Denn ein Leibeigener kann wohl Christen sein und christliche Freiheit haben, gleichwie ein Gefangener oder Kranker Christen ist und doch nicht frei ist."

[1]) 31, 116 „Und bei Leibe laufe nicht weg, wie Etliche thun, und meinen, sie thun recht und wohl daran . . ., denn du raubest und stiehlest damit deinem Herrn deinen Leib, welchen er gekauft hat, oder sonst zu sich bracht, dass er forthin nicht dein, sondern sein Gut ist, wie ein Viehe oder ander Habe." Der moderne Humanitätsbegriff war Luther ebenso fremd wie der moderne Freiheitsbegriff.

[2]) 24, 82 (295): „Es will dieser Artikel (nämlich der dritte Artikel der Bauern) alle Menschen gleich machen . . . wilchs unmöglich ist. Denn weltlich Reich kann nicht stehen, wo nicht Ungleichheit ist in Personen, dass etliche frei sein, etliche gefangen, etliche Herrn, etliche Unterthan." 34, 331 ff. Luther findet es nicht unbillig, dass Joseph die Ägypter leibeigen machte, „denn man muss die Leute im Zaum und Zwang halten; sonst wenn man Er Omnes umsonst nährete, wurde er zu muthwillig und gieng aufs Eis tanzen (34, 333)." Jakob liess seine gekauften (34, 152) Dienstboten nicht frei, was im Interesse der Ordnung gut war (34, 154). 35, 233 „Die Leibeigenschaft ist nicht wider das christliche Wesen, und wer es sagt, der leugt." — Wohl hat der Sklavenhandel in Deutschland aufgehört (7, 324), dafür seien die Dienstboten gewillt zu leben, als gelte der Satz: Ihr Herrn, seid gehorsam euern Knechten in Furcht und Zittern, auch den bosen (20 II², 46 f.). Vgl. 51, 51. 53. 423.

[3]) Vgl. Köhler: Luther und die Juristen 1873 S. 4. Seidemann: Thomas Münzer 1842 S. 38 f.

Zeichen seiner Geistesgröfse und hat die Geschichte Deutschlands in wirksamer Weise bestimmt. Dem „leidsamen Luthertume“ ist es zu danken, dafs die mittelalterliche Unbotmäfsigkeit der Deutschen überwunden wurde und einer Gesinnung ruhiger Gesetzlichkeit Platz machte. Wenn bis auf den heutigen Tag Deutschland einen minder fruchtbaren Boden der Revolution als die Nachbarländer bildet und die stärkste und populärste Monarchie Europas besitzt, so ist das nicht zum wenigsten Luthers Verdienst.

XII.

Zur Geschichte des Toleranzbegriffes.

Von D. **M. v. Nathusius,**
ordentl. Prof. der Theologie in Greifswald.

In den folgenden Blättern soll ein Beitrag geliefert werden zur Beantwortung der Frage: welchem Gedankenkreise verdankt der moderne Toleranzgedanke seine Entstehung?

Für die praktische Theologie ist diese Frage wichtig und zwar aus folgenden Gründen. Jede Theorie des kirchlichen Lebens, mit deren Aufstellung sich doch die genannte Disciplin zu beschäftigen hat, ist in ihrer konkreten Gestalt beeinflufst durch das Verhalten der Staatsgewalt zur Kirche. Dasselbe kann entweder ein freundliches oder ein feindliches oder ein gleichgiltiges sein. Obgleich die Vertreter der Kirche die Feindschaft des Staates am meisten zu fürchten pflegen, so sind erfahrungsmäfsig die gröfsten Gefahren für die Kirche aus einer zu grofsen Freundschaft der weltlichen Mächte entsprungen. Das erwünschteste Verhalten bleibt — nicht die Gleichgiltigkeit, wohl aber eine wohlwollende Zurückhaltung, mit Achtung vor den eigentümlichen Bedingungen und Aufgaben der Kirche. Und eben diese wohlwollende Zurückhaltung, Achtung und Duldung ist ein Ausdruck des Toleranzgedankens, wie derselbe gegenwärtig in den europäischen Kulturstaaten zur allgemeinen Anerkennung gekommen ist. Wir wünschen die Erhaltung und Förderung der Toleranz. Sie ist für die Gesundheit des inneren Lebens der Kirche von erheblicher Bedeutung. Nun wird aber jedes Princip nur durch denselben Geist erhalten und gefördert, dem es seine Entstehung verdankt. Und eben darum ist es so wichtig für uns, eine richtige Antwort zu besitzen auf die Frage: welchem Gedankenkreise ist das der Kirche so wertvolle Princip der Toleranz entsprungen? Denn in der Herrschaft eben dieses Gedankenkreises liegt die Gewähr dafür, dafs eine richtig geordnete Toleranz auch ferner ihren segensreichen Einflufs entfalte.

Die hergebrachte Ansicht ist die, dafs die Toleranz mit der Abnahme des religiösen Interesses entstanden sei, — die Duldung der Religionsmeinungen aus einer Gleichgiltigkeit

gegen dieselben. So findet man es nicht nur in der liberalen Geschichtschreibung und bei den politischen Gegnern des Christentums, sondern es ist dieser Ansicht, so viel ich sehe, nirgends widersprochen. Auch z. B. in dem trefflichen Werke von C. Riecker über die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands bis zur Gegenwart (Leipzig 1893), ist diese Tradition einfach weitergegangen: das kirchliche Interesse verflüchtigt sich, die Staaten werden duldsamer.

Diese Darstellung ist falsch und ihre fast uneingeschränkte Herrschaft ist ein Beweis für die Schwierigkeiten, welche sich dem Geschichtsschreiber entgegenstellen. Derselbe findet leicht seine Ideen in den Ereignissen der Vergangenheit und gruppiert dieselben dieser Idee gemäfs. Es ist ja immer nur unendlich wenig von der ganzen Fülle der wirklichen Ereignisse, was einem Geschichtschreiber bekannt sein kann, und noch weniger ist es, was er in seine Darstellung aufzunehmen vermag. Es wird darum die Geschichtsdarstellung auch immer einseitig bleiben. Und man kann, um falsche Gesamtanschauungen zu bekämpfen, nur geduldig Stein auf Stein herbeitragen, aus denen sich dann eine bisher übersehene Entwicklung erkennen läfst.

In unserem Falle scheint der Versuch freilich sehr kühn, den Toleranzgedanken von der Entwicklung der religiösen Gleichgiltigkeit zu trennen. Denn die Thatsache ist ja nicht zu bezweifeln, dafs jener Gedanke zur eigentlichen Verwirklichung erst im 18. Jahrhundert gekommen ist in einer Zeit, in welcher die Gebildeten und die Regierenden von dem alten Glauben sich loszusagen begannen. Es ist doch z. B. eine Thatsache, dafs Friedrich der Grofse, der eine unverdeckte Abneigung gegen alles positive religiöse Wesen besafs, zugleich der erste mafsgebende Vertreter der Politik der Toleranz war. Er hat zuerst den Grundsatz ausgesprochen, nach welchem die modernen Staaten ihr Verhältnis zu den Kirchen geordnet haben. Ich meine jene berühmte Bemerkung an den Rand der Anfrage, ob nicht eine katholische Garnisonschule aufgehoben werden solle, in der protestantische Kinder zum Übertritt verleitet seien, die wörtlich folgendermafsen lautet: „die Religionen müssen alle toleriert werden, und mufs der Fiskal nur das Auge darauf haben, dafs keine der anderen Abbruch thue, denn hier mufs ein jeder nach seiner Façon selig werden.“ Derselbe Friedrich II. sagt in seiner Abhandlung De la religion de Brandebourg: „der

falsche Religionseifer ist ein Tyrann, der die Provinzen entvölkert, die Toleranz eine liebende Mutter, welche sie pflegt und ihr Gedeihen fördert.“ — Wenn man mit dieser Haltung des irreligiösen Königs die intolerante Regierung sehr kirchenfreundlicher und glaubenseifriger Fürsten vergleicht, wenn man ferner erwägt, dafs die philosophischen Vertreter des Toleranzgedankens im 18. Jahrhundert die Aufklärer waren, welche den dogmatischen Inhalt des Christentums auf das entschiedenste bekämpften, so scheint die Behauptung damit erwiesen zu sein, dafs die Toleranz eine Frucht der Gleichgiltigkeit gegen das Christentum sei; das Christentum mache die Staaten intolerant und nur in der allmählichen Loslösung des Staatswesens vom Christentum und der allmählichen Auflösung des christlichen Charakters der Staaten könne die Toleranz zum Siege kommen.

Ehe wir im einzelnen nachweisen, dafs diese Ansicht falsch ist und auch mit ihrer geschichtlichen Begründung nur einen Teil der Wahrheit zum Ausdruck bringt, machen wir uns klar, was wir eigentlich unter Toleranz zu verstehen haben.

Das Wort Toleranz weist uns zurück in die Zeit nach der Reformation. Es ist unmittelbar aus dem Lateinischen in das Deutsche übergegangen als man anfing, derartige Dinge überhaupt in deutscher Sprache zu behandeln. Johann Gerhard stellte 1604 die Frage: an diversae religiones in bene constituta republica tolerandae? Ähnlich Johann Tarnow 1619, und 1665 schrieb Friederici de religionis tolerantia. Die Frage war schon im 16. Jahrhundert eine brennende geworden. Die Möglichkeit verschiedener Bekenntnisse in dem Herrschaftsgebiete einer und derselben Obrigkeit war eine Lebensfrage für das deutsche Reich. Die Bildung verschiedener Landeskirchen innerhalb Deutschlands war nach den überkommenen Begriffen eine Auflösung des Reiches. Daher die Heftigkeit, mit der besonders auf römischer Seite die Sache behandelt wurde. Der römische Jurist Fr. Burghardt bildete für den Begriff der Toleranz noch die deutsche Bezeichnung „Freistellung“, in seinem (1602 in 2. Aufl. erschienenen) Buche „De autonomia das ist von Freistellung mancherlei Religion und Glauben, was und wie mancherlei die sei, was auch derhalben bis dahin im Reich Teutscher Nation fürgegangen und ob dieselbe von der christlichen Obrigkeit möge bewilligt und gestattet werden.“ Er verneint natürlich die Frage. Er sagt: Freistellung sei ein neues Wort, das erst seit der

„Empörung gegen Kaiser Karl V. im Jahre 1522“ für die neue Sache habe gebildet werden müssen; es sei eine Übersetzung des lateinischen libertas oder licentia credendi, griechisch autonomia. Doch gebraucht er selbst neben Freistellung und Freistellern auch schon unser Wort, indem er S. 129 erzählt, dafs 1566 auf Maximilians erstem Reichstage „wider den ausdrücklichen Buchstaben des Religionsfriedens, doch unter dem Schein der Augsburgischen Konfession und zwar durch derselben Verwandten, selbst Tollerantz und Zulassung des Calvinismi zum ersten Male in den Reichsrath kommen“ sei.

Wenn sich nun auch später dem Worte Toleranz allerlei andersartiger Sinn untergeschoben hat, so dafs man ganz allgemein eine friedliche Gesinnung gegen Andersgläubige, oder wohl gar Gleichgiltigkeit gegen alle Religionen darunter versteht, so haben wir doch an dem ursprünglichen Sinne festzuhalten, dafs die Toleranz nur von der staatlichen Obrigkeit ausgesagt werden kann, welche neben der Staatsreligion noch andere Religionen oder Bekenntnisse im Lande duldet.[1])

Tolerant kann nur derjenige sein, der die Macht hat, auch nicht zu tolerieren, d. h. die Andersgläubigen zu bestrafen oder zu vertreiben. Darum kann die Kirche nicht tolerant sein, weil es in ihrem Wesen liegt, dafs sie nur auf das Mittel des Wortes und der geistigen Überzeugung angewiesen ist. Sie kommt also niemals in die Lage zu fragen, ob andere Religionsmeinungen zu dulden seien oder nicht. Sie duldet alles, wie Gott selbst alle Unkenntnis und allen bösen Willen geduldig trägt, aber ihn zu überwinden strebt. So will auch die Kirche die Abweichenden nicht intolerant vernichten sondern duldet sie, um sie zu bekehren. In diesem Sinne ist die Kirche absolut intolerant. Sie mufs für ihren Glauben werben. Es ist ihr geschichtlicher Beruf, aller Welt zu bezeugen, dafs in keinem andern als in Christo Jesu das Heil der Welt ist, und dafs aller Menschen Seelen sich selbst verderben, die nicht an das Evangelium von

---

[1]) So definiert Nehring in seinem Manuale juridico-politicum (1694) tolerantia religionum = die Verstattung des öffentlichen Gottesdienstes fremder Religionsverwandten. J. J. Moser nennt was wir meinen Gewissensfreiheit, Bluntschli (im Staatslexikon) bezeichnet es als Bekenntnisfreiheit, Jacobson schreibt darüber in der 1. Auflage der Herzogschen Realencyklopädie unter dem Namen Duldung.

Christus glauben. Darum darf die Christenheit nicht ruhen, so lange es noch Menschen giebt, die ihren Glauben nicht haben.

Wer dieses Streben der Kirche als Intoleranz verwirft, beweist damit, dafs er weder von Toleranz noch von Religion etwas versteht. Man feiert unter dem Namen der Toleranz die Gleichgiltigkeit. Nun giebt es aber der christlichen Religion gegenüber überhaupt keine wirkliche Gleichgiltigkeit, und die von dem Unglauben gepriesene Toleranz schlägt alle Augenblick in die bitterste Feindschaft um, wo die Gelegenheit dazu vorhanden ist.

Wahre Toleranz ist das Gegenteil von Gleichgiltigkeit und erwächst aus einer doppelten Wurzel. Erstlich gehört dazu das Verständnis für das Wesen der Religion. Und dies kann nur der besitzen, der religiös ist. Derselbe weifs, dafs er keine Machtmittel hat, um andere zum Glauben zu bringen. Eine von wahrer Religiosität erfüllte Kirche kann darum gar nicht anders als tolerante Gesinnung fördern, d. h. sie mufs ihre Mitglieder abhalten, dafs sie irgendwie und irgendwo in Glaubenssachen Gewaltmittel anwenden oder empfehlen. Intolerant kann der Idee nach nur der Irreligiöse sein und Intoleranz geübt hat man auch nur in wirklich irreligiösen Zeiten, so stark religiösen Anschein sie sich auch gaben. Denn wo Machtmittel angewendet werden zur Erzwingung einer persönlichen Überzeugung, da ist entweder gar keine Religion vorhanden; man fragt mit Pilatus: was ist Wahrheit? und läfst die lebendige Wahrheit kreuzigen. Oder es ist ein Schein von Religion vorhanden in dem fanatischen Eifer für gewisse Ansichten und Ceremonien, während doch die persönliche sittliche Überzeugung fehlt, — oder es ist wenigstens eine unvollständige Religion, welcher die Erkenntnis der Grenze fehlt für göttliche Forderungen und menschliche Leistungen — christlich ausgedrückt: die Erkenntnis von Gesetz und Evangelium.

Damit hängt die zweite Bedingung für die rechte Erfassung des Toleranzgedankens zusammen. Es gehört dazu nicht nur das Verständnis für das Wesen der Religion sondern auch für das Wesen des Staates. Die Obrigkeit hat als Vertreterin des Rechts eine sittliche Aufgabe; denn das Recht kann nur bestehen, wo eine gesunde Sittlichkeit im Volke herrscht. Darum hat die Obrigkeit auch auf die Sittlichkeit hinzuwirken. Aber wie weit ist sie dazu imstande? Das Recht ist das Gebiet des Zwanges, die Sittlichkeit das Gebiet der Freiheit. Wie grenzen diese beide

gegeneinander ab? — Und weiter: die Sittlichkeit hängt nach ihrem Wesen und nach einer geschichtlichen Entwicklung von Jahrtausenden auf das innigste mit der Religion zusammen. Wenn wir danach den Satz aufstellen müssen: kein Recht ohne Moral und keine Moral ohne Religion — folgt daraus nicht für den Staat eine Aufgabe auch auf religiösem Gebiete? -- Um hier keine falschen Konsequenzen zu ziehen, ist eine sehr tiefe Auffassung der Sittlichkeit erforderlich, wie sie nur aus der wahren Religion, der christlichen, erwachsen kann, — also wiederum aus der richtigen Erkenntnis von Gesetz und Evangelium.

Die geschichtliche Entwicklung war nun in kurzen Zügen folgende: Im römischen Reich war man durch eine feinsinnige Erfassung der politischen Aufgabe des Staates zu einer ziemlich richtigen Anschauung von Toleranz gekommen, die aber in der Praxis nicht durchgeführt wurde, weil es an einer ordentlichen Gründung fehlte. Dieselbe wurde gegeben durch das Christentum. In ihm wurden die Grundsätze der Toleranz zum ersten Male tief theoretisch begründet. Mit der Christianisierung der Obrigkeit aber traten neue Aufgaben an die Kirche heran. Sie war ihnen nicht gewachsen und es begann eine mehr als tausendjährige Herrschaft der Intoleranz. Endlich wurde in der Reformation der rechte grundsätzliche Standpunkt gefunden. Und seit ihrer Zeit bewegt sich der geistige Kampf darum, das Recht der freien Persönlichkeit in Glaubenssachen mit der pädagogischen Aufgabe des Staates in Harmonie zu setzen. Die sogenannte Aufklärung hatte aus der Waffenrüstung der Reformation das erstere entlehnt und entsprechend entwertet, indem sie es zur „Denkfreiheit“ machte, trieb damit aber nun einen grofsen Aufwand und hat auch mit dieser reformatorischen Idee viel Gutes gestiftet. Für das zweite, die pädagogische Aufgabe des Staates, hat die Aufklärung aber niemals Verständnis gehabt und ist darum nicht fähig, das Princip der Toleranz weder zu begründen noch durchzuführen, deren Gedeihen nur vom Fortschritt in der christlichen Erkenntnis und ihrem Einflufs auf das politische Handeln gesehen werden kann. Also nicht die Denkfreiheit ist die Ursache der Glaubensfreiheit, sondern umgekehrt hat letztere zuerst ihre Siege gefeiert, welche die erstere dann für sich ausgenutzt hat.

Welchen Zustand und welche Anschauungen fand das Christentum bei seinem Auftreten vor? Eine eigentümliche Art von Toleranz hatte sich im römischen Reiche entwickelt. Man hat wohl gesagt: der Polytheismus an sich sei tolerant; giebt es viele Götter, so möge jeder zusehen, mit welchem derselben er sich befassen will. Allein es hat das erst auf einer gewissen späteren Entwicklungsstufe des Heidentums seine Wahrheit. Das alte Rom war intolerant gewesen. Die Götter waren Lokal- und Nationalgottheiten. Solange Rom noch in hartem Kampf stand um die ersten Stufen jener Macht, mit der es später den Weltkreis beherrschte, hatten die Ädilen eifrig darüber zu wachen, dafs keine anderen als die römischen Götter verehrt würden und auf keine andere als die väterliche Weise.[1] Erst als mit der Besiegung der fremden Götter die nationale Eifersucht gegenstandslos geworden war, trat Duldung ein, ja es wurden nun systematisch so viele als möglich von den Kulten der fremden Völker nach Rom gezogen. Die besiegten Gottheiten sollten durch eifrige Verehrung seitens der Sieger versöhnt werden.

Die Toleranz der Römer beruhte keineswegs auf Gleichgiltigkeit gegen die Religion sondern auf Religiosität. Und welch eine weise politische Einsicht damit verbunden war, geht daraus hervor, dafs man in der Aufnahme der Religionen nicht unterschiedslos verfuhr. Schon in der Zeit der Republik, als man anfing orientalische Kulte in Rom einzuführen, nahm man Rücksicht auf den sittlichen oder unsittlichen Charakter derselben. Wir besitzen den interessanten Bericht des Livius über die Verhandlungen im 2. Jahrh. v. Chr.,[2] deren Resultat der Senatsbeschlufs war, durch welchen die Feier der Bakchanalien verboten wurde, weil sie unsittlich seien. Mit wirklich zarter Schonung der Gewissen wurde hinzugefügt: wenn aber jemand um des Gewissens willen die Bakchanalien nicht unterlassen zu dürfen glaube, so solle er es dem Prätor anzeigen, welcher den Fall mit dem Senat zu beraten habe. Ebenso wurden in der guten alten Zeit die chaldäischen Weissagungen in Rom verboten, weil dadurch einfältige Leute betrogen würden. Der Staat war also nur gegen diejenigen Religionen tolerant, deren

[1]) Jarke, Handbuch des gemeinen deutschen Strafrechts. II, S. 4.
[2]) XXXIX, c. 8—18.

Ausübung nicht mit Unsittlichkeiten verbunden war. Und wir sehen an dieser Stellung des römischen Staates zur Religion, welch hohe Stufe der Einsicht auch der natürlichen Vernunft, der politischen Weisheit zu erreichen möglich ist.

Aber ebenso ist an der Geschichte Roms auch zu sehen, daſs jene Einsicht nicht imstande ist, an dem entscheidenden Punkte das Princip durchzuführen. Wie kam es, daſs trotz jener Toleranz das römische Reich gegen das Christentum in steigendem Maſse eine so furchtbare Intoleranz übte? An einigen Orten und bei verschiedenen Gelegenheiten war es lediglich die Volkswut, welche — häufig durch Juden angestachelt — schändlichen Verleumdungen über die Thyestesmahlzeiten der Christen und dergl. Glauben schenkte und die Verfolgung durch die Behörden als gegen unsittliche Menschen forderte. Allein dies waren doch nur vereinzelte Ausschreitungen. Die sorgfältige Rechtspflege im zweiten Jahrhundert des Kaisertums konnte jene Beschuldigungen als Verleumdungen offenbaren und damit die Christen unter den Schutz der römischen Toleranz stellen. Allein es kam etwas ganz anderes, was der Toleranz des römischen Staates gegen die Christen ihre Grenze zog und jenen das Leben kostete. Es war ihr Widerspruch gegen die Vergötterung der Kaiser. Der Grund der römischen Intoleranz gegen die Christen war die Verquickung der heidnischen Religion mit dem Staatswesen. Nicht daſs sie irgend welchen Göttern nicht opfern wollten, nahm man den Christen so übel, und daſs sie grade Christum verehrten. In Zeiten, wo man den hundsköpfigen Anubis in Rom öffentlich als Gott aufziehen lieſs, hätte man keinen Anstoſs an dem Eselskopf genommen, von dem man den Christen nachsagte, daſs sie ihn anbeteten. Aber die römische Religion der Kaiserzeit bestand in einer förmlichen Vergötterung des Staates. Dem Genius des Kaisers wurde Weihrauch angezündet, was ein Zeichen der göttlichen Verehrung war, und weil dazu die Christen durch keine Mittel zu bewegen waren, wurden sie getötet als Gegner des Kaisers, als Feinde des Staates.

So sehen wir, daſs das Unheil des Intoleranzprincips, wo es zuerst gegen die christliche Kirche angewendet wurde, wurzelte in dem Irrtum über Wesen und Macht des Staates, — dem aber nur wieder ein tieferer Irrtum zu Grunde lag über das Wesen der Religion. Nur wo die Religion in so äuſsere Ceremonien gesetzt wird, wie man sie von den Christen verlangte, wo der

Wert der sittlichen persönlichen Überzeugung so gering angeschlagen wird, nur da kann man sich einbilden, durch Machtmittel eine bestimmte Art von Religion als Stütze des Staatswesens zu erzwingen. Die Grenze der römischen Toleranz lag in der Grenze der heidnischen Religionserkenntnis. Die Toleranz, die wirklich vorhanden war, beruhte auf Religiosität; und dafs die Toleranz nicht konsequent durchgeführt werden konnte, sondern dem Christentum gegenüber verloren ging, beruhte auf Mangel an wahrer Religion.

Es ist dem römischen Staate gegen die Christen nicht gelungen. Hier stiefs er auf eine Gewalt, die furchtbarer war als die Pfeile der Parther und die Wurfspiefse der bärenhäutigen Barbaren. Hier trat eine Macht auf, gegen welche die sieggewohnten Legionen nichts ausrichten konnten, an der das Feuer der Scheiterhaufen und die Schrecken der Cirkuskämpfe zu schanden wurden, — es war die Macht des mit Gott geeinten Gewissens. Und diese Macht war aggressiv. Es bleibt doch der denkwürdigste Akt der Weltgeschichte, dafs ein Glied der verachteten Nation der Juden, der von seinem eigenen Volke ausgestofsen war, ein Häuflein einfacher Männer aussendet zur geistigen Eroberung der Welt der Griechen und Römer. Man würde die bestimmte Absicht der ersten christlichen Gemeinden, die Welt mit ihren Ideen anzufüllen, für Wahnsinn halten müssen, wenn nicht eins für sie Zeugnis ablegte, das ist der Erfolg. In diesem Erfolg offenbart sich die Macht des Geistes, in ihm zeigt sich der Sieg der sittlichen Idee.

Diese auf Erfahrung beruhende sittlich religiöse Überzeugung weist nun auch den richtigen Standpunkt an zur Toleranz. Sie ist ihrem Wesen nach insofern intolerant, als sie keine Gleichgiltigkeit gegen sich selbst duldet. Diese Intoleranz mufs jede lebenskräftige Religion in sich tragen. Sie ist nichts anderes als der Anspruch auf den Besitz einer gewissen Wahrheit. Wie die Wissenschaft intolerant ist gegen das Phrasentum und den Mangel an Logik, wie die Tugend intolerant ist gegen das Laster, so mufs die Religion, die eine gewisse Wahrheit hat, intolerant sein gegen andere Religionsansichten — intolerant aber nur in dem Sinne, dafs sie nicht anerkennt, dafs eins oder das andere die Wahrheit sein könne. Und so betonte es das Christentum von vornherein: es giebt nur einen Weg zu Gott.

Aber so wenig verfuhr das Christentum dabei intolerant im

historischen Sinne, dafs seine Vertreter immer und überall die Freiheit der sittlichen Überzeugung betonten und immer wieder hinwiesen auf den scharfen Unterschied zwischen den Machtmitteln, mit denen man sie bekämpfte, und denjenigen Mitteln, durch welche sie sich ausbreiteten: das Dulden, Leiden, Lieben, Zeugen. Die Grundsätze der Freiheit der religiösen Überzeugung werden mit vollendeter Klarheit von den Kirchenvätern ausgesprochen und damit ein absolut neues Moment in die Kulturgeschichte eingeführt. Tertullian schreibt: „Es ist in dem Menschenrecht und der natürlichen Freiheit eines jeden begründet, den Gott zu verehren, an den er glaubt; es ist nicht Sache der Religion, die Religion zu erzwingen, denn sie mufs freiwillig angenommen, nicht mit Gewalt aufgedrungen werden, wie auch Opfer nur von willigen Herzen verlangt werden“ (ad Scapul. c. 2).

In dem Sieg des Christentums sehen wir den Sieg der sittlichen Überzeugung. Das Wesen des religiösen Glaubens als einer freien That des ganzen Menschen, aus den Tiefen des inneren Lebens hervorbrechend, war damit zur Anerkennung gebracht. Allen späteren Ideen von Glaubens- Denk- und Gewissensfreiheit war damit Bahn gebrochen. Und so wäre die Möglichkeit vorhanden gewesen, auch die öffentlichen Angelegenheiten sachgemäfs zu ordnen. Die Intoleranz, nämlich aller Zwang und Gewalt auf religiösem Gebiete, war abgelehnt. Das Werben für den neuen Glauben bestand nur in der Einladung: kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken.

Es blieb nicht so in der Entwicklung der Kirche. Schon mit dem vierten und besonders seit dem sechsten Jahrhundert unserer Zeitrechnung entwickelte sich in der christlich gewordenen Welt selbst ein Princip der Intoleranz, das sich je weiter und weiter von dem ursprünglichen christlichen Gedanken entfernte und über ein Jahrtausend das öffentliche Leben beherrscht hat. Wir sehen bei dieser Entwicklung dieselben zwei Motive wirksam, welche wir schon bei der heidnischen Intoleranz beobachteten: es ist die Verquickung der weltlichen Obrigkeit mit religiösen Aufgaben und die Entwertung und Veräufserlichung des religiösen Glaubens. Das erstere ist für die Aufgabe, die wir uns in diesen Blättern stellen, von besonderer Bedeutung. Die Kirche hatte in den ersten Jahrhunderten weder Zeit noch Gelegenheit

gehabt, die christliche Lehre von der staatlichen Obrigkeit auszubilden. Die christlich gewordenen Kaiser nahmen — in bester Meinung und aus politischem Interesse — den alten Staatsbegriff einfach mit hinüber. Der Staat ist omnipotent und absorptiv, auch die Religion ist durchaus seine Angelegenheit und er zieht darum die kirchlichen Fragen in den Bannkreis seiner Macht. Und nicht nur der Staat handelte nach diesen Grundsätzen, sondern die Kirche fand das ganz in der Ordnung und ihre Vertreter forderten die Obrigkeit auf und drängten sie zu intolerantem Verfahren. Die offizielle Kirche lebte das ganze Mittelalter hindurch der Überzeugung, dafs nach göttlichem Rechte die Staatsgesetze bestimmten, dafs die von der Einheit der Kirche getrennten Ketzer, die deren Frieden frevelhaft gestört hatten, durch die Machtmittel der Obrigkeit zu unterdrücken seien. Das wurde freilich wesentlich dadurch gefördert, dafs der lebendige Glaube verloren ging und die Religion mehr und mehr aus dem Gebiete der inneren Erfahrung in äufsere Dinge verlegt wurde, in Ansichten und Ceremonien. Aber das eigentlich treibende Motiv war die Lehre von der christlichen Obrigkeit, der ein unmittelbarer Dienst an der Kirche durch Aufbietung aller ihrer Kräfte für die Ausbreitung und Reinerhaltung des kirchlichen Glaubens zugeschrieben wurde. So entstanden die Gesetze des Theodosius, des Justinian, dafs Irrlehrer nicht nur kein öffentliches Amt bekleiden dürfen, auch ein Testament dürfen sie nicht machen, keine Schenkung annehmen, ja nicht einmal kaufen und verkaufen. Theodosius fängt an, die Ketzer mit dem Tode zu bestrafen. Sie sind gleichsam Hochverräter, als Gegner der Religion des Kaisers. Und ebenso ist für den grofsen Karl das Heidentum die Religion der aufrührerischen Sachsen; nach der Capitulatio de partibus Saxoniae wird mit dem Tode bestraft, wer „gegen den König oder das christliche Volk“ konspiriert.

Wenn auch bei diesem ganzen Verfahren politische Motive mitwirken, so ist doch das mafsgebende die theologische Anschauung: der äufserliche intellektualistische Begriff des Glaubens und das Wertlegen auf die Magie der Form in Verbindung mit einer falschen Vorstellung von den religiösen Aufgaben der staatlichen Obrigkeit.

Aber grofse Irrtümer sind doch immer grofse Gedanken. Wir werden in ihnen meistens die mitfolgenden Schatten grofser Wahrheiten finden. Es ist bezeichnend, dafs der Mann, welcher

den Theologen des Mittelalters die Autorität lieh, unter der sie jenem Irrwahn folgten, kein andrer ist als der grofse Kirchenvater Augustinus, ein Geist, dem keiner aus den ganzen Jahrhunderten des sinkenden Altertums zu vergleichen ist, dessen bedeutende und edle Züge sich noch ein Jahrtausend lang dem Antlitz der Zeit aufgeprägt erhielten. Und dabei war dieser ungewöhnliche Mann ein Christ von tief innerlichem Glaubensleben, der selbst Vortreffliches über Duldung geschrieben hat. Allein als in Nordafrika aus heftigen kirchlichen Differenzen auch bürgerliche Unruhen — mit einer Art von christlichem Kommunismus — entstanden, entwickelte Augustin die Aufgabe der weltlichen Obrigkeit in Analogie mit der väterlichen Gewalt. Wohl wufste er, dafs äufsere Machtmittel nicht zur Erkenntnis der Wahrheit zwingen könnten, aber er glaubte in den Strafen der weltlichen Gerichte gegen die Ketzer ein pädagogisches Mittel sehen zu dürfen, wie sich deren auch der himmlische Vater gegen seine Kinder in allerlei Kreuz und Leiden bedient, um sie dadurch für die Aufnahme der Wahrheit empfänglicher zu machen. Das Wort im Gleichnis des Heilands: nötige sie, nämlich die Armen und Elenden, hereinzukommen (compelle intrare), — ward von Augustin direkt auf die Strafe der Irrlehrer angewandt. Unterschied sich diese Begründung auch erheblich von den Anschauungen der byzantinischen Kaiser und von der Härte des späteren kanonischen Rechtes, so blieb es doch ein Umstand von den schwersten Folgen, dafs auch Augustin das Eingreifen der Staatsgewalt gegen Ketzerei verteidigt hatte.

Der grofse Gedanke, den ich in dem grofsen Irrtum finde, ist die Idee des christliches Volkes, — ja man ging darauf aus, einen christlichen Staatenbund herzustellen.[1]) Der christlichen Obrigkeit war ein hohes Ideal gestellt, das gegenüber der bekannten Rolle des Nachtwächters zum Schutz der Geldschränke, die eine spätere Zeit der Staatsmacht hat geben wollen, seine tiefe Berechtigung hat. Und auch den sittlichen Ernst müssen wir respektieren, mit dem man jede Lästerung der göttlichen Majestät noch härter bestrafen zu müssen glaubte als die weltliche Empörung. Aber verkannt wurde die Macht dieser äufseren pädagogischen Mittel über die freie Persönlichkeit. Bei dem

---

[1]) S. das Nähere in meiner „Mitarbeit der Kirche an der Lösung der socialen Frage“ II, S. 162.

Knaben kann der Erzieher, solange ihm die sittliche Reife, die freie sittliche Entschlufsfähigkeit fehlt, durch äufsere Macht die Autorität, die jener sich selbst geben sollte, ersetzen; auch der Staat kann durch Gewaltmittel ein der freien Sittlichkeit entsprechendes Verhalten erzwingen, damit der einzelne Sünder die sittliche Entwicklung der Gesamtheit nicht stört. Aber das Interesse des Reiches Gottes verlangt eine von innen heraus gewachsene Übereinstimmung des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes, und die ist nie durch Zwang zu erreichen. Das Mittelalter zeigt uns kleine stille Kreise, die sich je und je in der Verborgenheit um ihre Bibel sammelten, und grade an ihnen ist die geistige Knechtschaft zu erkennen, welche aus jener falsch verstandenen Aufgabe der christlichen Obrigkeit sich ergab, wodurch dem Wesen des christlichen Glaubens entgegengehandelt wurde. Die Schrecken der Inquisition, die Bannflüche der kirchlichen Gewalt, die Schwerter der Kreuzritter waren jetzt die Mittel zur Bekämpfung des Unglaubens, gegen welchen der Heiland selbst nur die Macht des Wortes hatte, die Gewalt der zürnenden Liebe oder die Thränen des Mitleids über die ungläubige Verblendung. Und wollen wir diese Irrtümer vermeiden, so kommt es nicht darauf an, dafs wir Gleichgiltigkeit der Obrigkeit gegen alle Religion predigen, sondern dafs wir ihre pädagogische Aufgabe, die Augustin und das Mittelalter ahnten, richtig begrenzen, — nicht dafs wir den Staat entchristlichen, sondern dafs wir ihn gerade recht christlich gestalten.

Eine neue Epoche trat für die Entwicklung des Toleranzbegriffes ein mit der Reformation. Mit ihr beginnt die neue Zeit — auch für das Verhältnis von Kirche und Staat. Nicht Rousseau, der Titan der Charakterlosigkeit, sondern Martin Luther ist der Mann, welcher an der Wende der Zeit zur modernen Entwicklung steht. Er hat der Subjektivität des zur Freiheit gebornen Menschen zuerst zum siegreichen Durchbruch verholfen. Und damit mufste notwendig die Frage nach dem Verhältnis der Machtmittel des Staates zu den religiösen Überzeugungen in ein neues Stadium treten. Jener 18. April 1521 im Bischoffshofe zu Worms, wo ein einzelner, völlig isolierter Mann den Handschuh hinwarf der ganzen bisherigen geistigen Welt, Papst und Konzilien, Kaiser und Reich, und unerschrocken

erklärte: mein Gewissen ist gefangen in Gottes Wort, hier stehe ich, ich kann nicht anders — mufste einen unheilbaren Rifs in das bisherige System geben. Derselbe Luther war es auch, der — gerade durch seine religiösen Erfahrungen dazu befähigt — die christliche Lehre von der weltlichen Obrigkeit zuerst mit sicherem Takte entwickelte. So konnte er auch zuerst wieder die Principien der Toleranz zur Darstellung bringen. Er legte dieselben nieder in seinem Buche Von weltlicher Obrigkeit (1523) und verfafste noch 1532 einen besonderen Unterricht, dafs geistlich und weltlich Regiment wohl unterschieden werden solle. In dem Grundbekenntnis der evangelischen Kirche, der Augsburgischen Konfession von 1530, heifst es in Art. 28: „Dieweil nun die Gewalt der Kirchen oder Bischöffe ewige Güter giebt und allein durch das Predigtamt getrieben wird, so hindert sie die Polizei und das weltlich Regiment nichts überall, denn das weltlich Regiment geht mit viel anderen Sachen um denn das Evangelium, welche Gewalt nicht schützt die Seele sondern Leib und Gut wider äufserliche Gewalt mit dem Schwert und mit leiblichen Pönen. Darum soll man die zwei Regiment, das geistliche und weltliche, nicht ineinander mengen.“ Insbesondere betont Luther, dafs Ketzerei ein geistlich Ding sei, die man nicht mit dem Eisen hauen könne, und dafs es um den Glauben ein frei Werk sei.

Hiermit waren also die beiden Bedingungen gegeben, welche wir oben für die Erkenntnis der richtigen Stellung des Staates zu kirchlichen Angelegenheiten als nötig hingestellt haben. Und trotzdem war mit dieser ersten Begründung der richtigen Principien die klare Erkenntnis des ganzen Gebietes noch lange nicht gegeben. Ideen gehen nicht so leicht geschürzt wie das Schicksal, von dem der Dichter singt: es schreitet schnell. Es bedarf Jahrhunderte und oft Jahrtausende, bis eine richtige Idee, auch wenn sie schon aufgestellt ist, in dem Wust der menschlichen Verhältnisse, die den Staub der Generationen an sich tragen, Licht und Ordnung geschaffen hat. So hatte auch der Toleranzgedanke erst noch langwierige Kämpfe zu bestehen.

Die Schwierigkeit lag darin, dafs man die Wahrheit des Augustinischen Gedankens von der christlichen Obrigkeit und ihren pädagogischen Aufgaben am Volk nicht aufgeben wollte und konnte. Aber man fand nicht so bald die grundsätzliche Scheidelinie zwischen dem Gebiet des sittlichen Lebens, auf das obrig-

keitliche Pädagogie einwirken und wo staatliches Recht etwas erzwingen kann — und denjenigen tieferen Gründen des sittlichen Lebens und der Gesinnung, wo nur der eigne Wille der Persönlichkeit Entscheidungen herbeiführen kann. Die lutherische Theologie und Jurisprudenz hielt bis in das 18. Jahrhundert hinein an der Lehre von der christlichen Obrigkeit fest, welche Hüterin der beiden Tafeln des Gesetzes sei; auf der ersten ist u. a. die Abgötterei verboten, als solche wurde auch die römische Messe angesehen und demgemäfs ihre Unterdrückung von der weltlichen Obrigkeit verlangt. Aus diesem Irrtum, der sich der Lehre von der Obrigkeit anheftete, entsprang die Haltung der Intoleranz, welche — gegen ihr eigenes Princip — die Reformatoren und ihre Nachfolger einnahmen. Wir erkennen bei ihnen eine doppelte Gedankenlinie, und wir sehen, wie infolge dessen in der nachreformatorischen Zeit noch fast zwei Jahrhunderte lang die mittelalterliche Anschauung und Praxis, allerdings mit immer matterem Pulsschlag ihr Leben fortführen.

Es versteht sich, dafs die römische Kirche auch in ihrer Theologie völlig und grundsätzlich in den mittelalterlichen Bahnen weiter wandelte. Noch heute besteht der päpstliche Protest gegen die Bestimmungen des westfälischen Friedens von 1648 zu Recht, der die drei Konfessionen in Deutschland als gleichberechtigt anerkannte. Noch im Jahre 1806 protestierte der Papst gegen die Auflösung des deutschen Reiches, weil er auf den deutschen Kaiser als den advocatus ecclesiae nicht verzichten könne. Die Kirche bedarf des weltlichen Arms zur Bestrafung der Irrgläubigen. Der bedeutendste römische Kirchenrechtslehrer der Gegenwart, Philipps, spricht in seinem Lehrbuch des Kirchenrechts von der Häresie als einem Verbrechen, dessen Bestrafung durch den Staat, selbst mit dem Tode, von der Kirche immer verlangt sei. Das Nachlassen der Strenge auf diesem Punkte führt er lediglich auf Gleichgiltigkeit gegen die Religion zurück. Dies ist der original römisch-katholische und von ihren Grundsätzen aus auch einzig konsequente Standpunkt zur Toleranz. Die ganze moderne Entwicklung ist darum der römischen Kirche ein Greuel, und dafs sie nicht sämtliche Protestanten zu verbrennen fordert, hat nur seinen Grund darin, dafs sie die entsprechende äufsere Macht nicht besitzt.

Also von der römischen Kirche verstehen wir diese Haltung ganz wohl. Uns interessiert aber die Frage, warum sich auf

dem Boden der Reformation, trotz der hier erkannten Natur des religiösen Glaubens, das Toleranzprincip so langsam durchsetzte. Ich führe von Luther nur ein vereinzeltes Zeugnis an für diesen gewissen ungelösten Zwiespalt. In der Vorrede zum Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum Sachsen von 1528 spricht er aus, dafs damit keine neuen päpstlichen Dekretalen geboten würden, dafs die Pfarrer sich möchten williglich, ohne Zwang, nach der Liebe Art solcher Visitation unterwerfen. Allein die Möglichkeit, dafs wenn die Pfarrer die neue Kirchenordnung um des Gewissens willen nicht annehmen könnten, sie sich trennen und ein besonderes Kirchenwesen errichten möchten, ist gar nicht vorgesehen. Vielmehr heifst es weiter: „wo aber etliche sich mutwillig dawider setzen . . . da wollen wir unseres Gnädigen Herren Hilfe und Rath nicht unbesucht lassen.“ Denn, so wird weiter ausgeführt, der Kurfürst habe für Friede und Ordnung im Lande zu sorgen.

Luthers Stellung ist zwar eine erheblich andere als die von Calvin. Calvin hat den Unterschied zwischen der durch Recht und Gesetz erzwingbaren sittlichen Haltung und der durch den religiösen Glauben bewirkten freien sittlichen Überzeugung überhaupt nicht erfafst. Er liefs nicht nur den Ketzer Servet verbrennen, sondern auch kleine häusliche Vergehen und private Äufserungen über Glaubenssachen polizeilich bestrafen. Aber wir sehen, dafs auch bei Luther eine konsequente Stellung zur Toleranz fehlt, weil die Vorstellung aufserhalb seines Gesichtskreises lag, dafs eine christliche Obrigkeit verschiedene Religionen im Lande dulden könne. Und diese Vorstellung war ihm deshalb unmöglich, weil er — nachdem er ganz richtig die selbständige Aufgabe der weltlichen Obrigkeit an sich erkannt und verteidigt hatte — diese Aufgabe zu sehr unter dem Gesichtspunkt der väterlichen Erziehung ansah. Und zwar sind es nicht verschiedene Perioden seines Lebens, in welchen er zuerst die eine und dann die andere Anschauung entwickelte, sondern es ist der Zwiespalt zwischen den Forderungen der freien sittlichen Persönlichkeit und der pädagogischen Aufgabe der Obrigkeit bei ihm überhaupt nicht befriedigend gelöst.

Dem entsprechend sehen wir auch den Kampf der Meinungen in der nach ihm folgenden Epoche. Ich weise auf einzelne Punkte desselben hin.

Die schon erwähnte Hinrichtung des Servet in Genf wurde der Gegenstand der Diskussion unter den Protestanten. Von grofsem Interesse ist die Disputatio Mini Celsi Senensis: in haereticis coercendis quatenus progredi liceat. Ubi nominatim eos ultimo supplicio affici non debere aperte demonstratur. Christlingae 1577.[1]) In der Vorrede schon wird auf die Kirchenväter verwiesen, welche niemals mit anderen Waffen gegen die Ketzer hätten kämpfen wollen als mit dem Schwert des Wortes. Auch Augustin habe wesentlich wegen der Bekämpfung der Irrlehrer die ars disputatoria in der Kirche für nötig gehalten. Man habe eingesehen, dafs die Vergewaltigung der Gewissen lediglich Heuchler erzeuge und dafs die Gewissen selbst verwundet würden, weil alles, was nicht aus dem Glauben geht, Sünde ist. Es wird dann eine Stelle aus Bernhards Serm. in Cant. Cant. angeführt, worin er betont, dafs gesagt wird: fangt mir die kleinen Füchse. Daraus folgert er, dafs es nicht auf das Verderben, sondern auf die Bekehrung der Ketzer ankomme. Aus der Einleitung gebe ich folgende Stelle wieder: „Der Teufel sucht sein Unkraut am liebsten in gutem reinen Neubruch einzusäen; so hat er auch in den Kirchen, welche wegen der Zurückweisung der Lehre des Antichrists die reformierten heifsen, vor kurzem diesen bösen Samen zu säen unternommen, dafs er unter dem Schein der Frömmigkeit und der Ausrottung der Ketzer, die arme Herde Christi elend drückt. Dieser böse Same ist nichts andres als die gottlose Meinung, dafs die Menschen um der Religion willen verfolgt, und wenn sie nicht umkehrten, abgeschlachtet werden müfsten. Diese Ansicht habe ich immer

---

[1]) 1584 erschien das Buch unter anderem Titel noch einmal: Mini Celsi Senensis de haereticis capitali supplicio non afficiendis. Adjunctae sunt ejusdem argumenti Theodori Bezae et Andreae Duditii epistolae duae contrariae. Obgleich die praefatio ad Lectorem der früheren Ausgabe in dieser späteren teilweise umgearbeitet und mit der Überschrift Valens Titus Ligius suo Christophoro Crispio Saxoni versehen ist, so ist die spätere Ausgabe (der der Druckort fehlt) doch derselbe Druck, mit genau stimmenden Seitenzahlen und Druckfehlern. Nur die beiden sehr interessanten Briefe sind angehängt. Der pseudonyme Verf. scheint auch die spätere Ausgabe besorgt zu haben. Es soll nach Vogtii catalogus librorum rarorum Socinus sein; nach Floerki observationes selectae ad Schilteri institutiones juris canonici (1726) ist es aber Castellio, der unter dem Namen Martinus Bellus auch geschrieben habe: quid sit haereticus? — von J. Clutensis in seinem tractatus de haereticis (1610) herausgegeben.

nicht nur für falsch, sondern gradezu für ketzerisch gehalten." Er spricht dann seine Entrüstung aus, die er empfunden, als er — selbst den Verfolgungen des Antichrists kaum entgangen — vernommen, dafs die evangelischen Kirchen selbst die Ketzer nicht nur mit körperlicher Strafe belastet, sondern sogar die Todesstrafe gegen sie eingeführt hätten.

In der Abhandlung selbst (die in vier sectiones eingeteilt ist) geht der Verf. aus von der Natur des Reiches Gottes und dem Unterschied in der Art desselben von der Art der weltlichen Reiche. Nicht nur hierfür, sondern durch die ganze Abhandlung citiert er fleifsig Luther und legt grofsen Wert darauf, seine grundsätzliche Übereinstimmung mit ihm, sowie mit Brenz, Bullinger u. a. zu beweisen. Die beste der bisherigen Behandlungen seines Themas aber sieht er in dem Kapitel de haeresi in den Loci communes des Musculus. Die Beweise gegen den Zwang in Religionssachen und besonders gegen die Todesstrafe der Irrgläubigen sind sehr einsichtig aus der heil. Schrift, den Kirchenvätern und der Natur der Sache entnommen und dabei kaum etwas übergangen von dem, was später die Aufklärung hierüber gesagt hat. Nun aber fragt es sich: soll denn die weltliche Obrigkeit dem Reiche Gottes so gegenübergestellt werden, dafs sie gar nichts mit ihm gemein habe? Der Verf. verneint die Frage und sucht die Aufgaben der Obrigkeit in der Kirche in eingehenden Darlegungen festzustellen. Dieselbe darf dem Reiche Christi und seinen Ordnungen nicht nur nicht entgegen sein, sondern die Fürsten haben ihre Regierungshandlungen alle einzurichten nach der Norm des Reiches Christi. So haben sie also auch die Religion zu schützen und für die Reinheit der Lehre mit ihren Mitteln zu sorgen. Um kein Mifsverständnis aufkommen zu lassen, zählt er auf, was das Amt der Kirche sei: das Wort zu predigen, zu lehren, der Armen sich anzunehmen, die Irrlehrer zu ermahnen und wenn dieselben hartnäckig bleiben — als letztes Mittel — sie von der Kirchengemeinschaft auszuschliefsen. Dies wäre aber nicht das letzte Mittel, wenn sie sie aufserdem noch der Obrigkeit zur Bestrafung übergäben! — Allein was bleibt danach der weltlichen Gewalt übrig? Vieles, antwortet er, was der Bischof nicht thun darf und wodurch er der Obrigkeit unterstellt ist. Die Obrigkeit hat erstlich für tüchtige Geistliche zu sorgen, hat ferner die untüchtigen (ministrum morum improbitate peccantem

aut falsa dogmata docentem) zu strafen und zu ersetzen. Weiter mufs sie allen Götzendienst und alle falschen Kulte ausrotten und dem, der dieselben einführt oder der zum Judentum übertritt „justa ratione coercere ac mulctare.“ Endlich habe der Magistratus politicus auch darauf zu achten, dafs nicht jemand, vom fanatischem Geiste beseelt, falschen Samen unter den Weizen säe, und dafür zu sorgen, dafs derselbe sich nicht ausbreite. Freilich erst dann, wenn die Geistlichen mit allen ihren Mitteln nichts hätten ausrichten können. Dann aber soll die civilis facultas nicht zögern, mit billigen und von der christlichen Liebe nicht abweichenden Mitteln dem Übel entgegenzutreten.

Das Interesse, das unser Verf. hauptsächlich verfolgt, ist dies, dafs nicht um der blofsen Lehre willen eine bürgerliche Bestrafung und Verfolgung eintrete. Sondern dieselbe greife erst dann Platz, wenn die Irrlehre die Veranlassung zu Verbrechen oder zur Erregung von Revolutionen, zu Umsturz in Staat und Kirche führe. Wir sehen, dafs hier die Grundlage für die Toleranz der Obrigkeit ganz richtig geahnt wird: nicht die Lehre, sondern das sittliche Verhalten der Religionsangehörigen ist es, wonach der Staat sein Verhältnis zu ihnen zu ordnen hat. Er setzt dabei ausdrücklich die Möglichkeit voraus, dafs ein Ungläubiger oder Ketzer im äufseren Wandel sein Leben tadellos und ehrbar führe, gegen die bürgerlichen Ordnungen sich nicht versündige, so dafs das weltliche Schwert keine Veranlassung habe gegen ihn einzuschreiten. Als Beispiel wählt er die Anabaptisten. Ihre kommunistischen Ideen seien zweifellos staatsgefährlich; aber mit Strafen gegen sie einzuschreiten sei nicht eher als bis sie dieselben gewaltsam durchführen wollten.

Es ist wohl verständlich, dafs der Verfasser den oben (in der Anm.) genannten Briefwechsel seinem Werke angehängt hat. Beza verteidigt die Verbrennung des Servet, die Vertreibung des Occhino aus Zürich u. s. w. Der Grund ist bei ihm zwar nicht, dafs der Magistrat durch Gewaltmafsregeln die reine Lehre oder die reine Kirche zu erhalten habe, sondern dafs jene Irrlehrer Verbrecher gewesen seien. Aber auf die Frage: sollen wir nicht die Freiheit der Gewissen verstatten? — antwortet er: „Keineswegs, — wenigstens wie diese Freiheit verstanden wird, dafs nämlich jeder wie er will, Gott verehre. Es ist dies eine

teuflische Lehre, dafs man einen jeden, wenn er will, in sein Verderben gehen lassen müsse." Er verweist auf den herrlichen Zustand der Kirche in Genf und nennt es eine servilis libertas, die darin bestehe, dafs niemand in Sachen der Religion mit Schwert und Feuer zu verfolgen sei. Er giebt diesen Satz zwar zu, wenn man das Wort Religion im eigentlichen, im theologischen Sinne gebrauche; aber er verwirft ihn, wenn man mit der Religion alle diejenigen decken wolle, die alle göttlichen und menschlichen Rechte vermischen, alle Greuel einführen und alle möglichen Freiheiten sich erlauben wollen. — In dem Brief des Duditius wird darauf treffend erwidert, dafs der Standpunkt des Beza von dem römischen nicht unterschieden sei und dafs er die von ihm aufgestellte Freiheit der Gewissen selbst wiederum zerstöre.

Es ist klar, dafs was den Protestanten jener Zeit an Toleranz fehlte, seinen Grund nicht hatte an der Verkennung der sittlich-religiösen Überzeugung. Das Wesen derselben und der Geist des Evangeliums wird trefflich entwickelt. Vielmehr fehlt es an einer allgemein anerkannten und klar durchgebildeten Lehre von der Obrigkeit. Dafs dieselbe christlich sein müsse, in christlichem Geiste ihre Gesetze geben und die Religion schützen müsse, darüber herrschte nirgends Zweifel. Differenzen treten erst darüber auf, wie weit sie darin zu gehen habe, und darauf erhalten wir auch von Minus Celsus keine grundsätzliche Antwort. Zu berücksichtigen ist dabei auch, dafs die Strafgewalt der weltlichen Obrigkeit überhaupt, nicht nur gegen die Ketzer, noch durch inhumane Grundsätze verunstaltet war, welche der heil. Schrift keineswegs entsprechen. Auch für den Fortschritt auf diesem Gebiete hat Luther gewirkt. Und es ist bemerkenswert, dafs unser Minus Celsus die Todesstrafe für den Dieb als ein Unrecht, ja geradezu als einen begangenen Mord bekämpft.

Wichtiger noch als die Beispiele von Intoleranz der Protestanten gegen Ketzer — die doch nur vereinzelt bleiben — war für den Fortschritt der Erkenntnis die Lage der Protestanten selbst teils in Frankreich und Holland, teils im deutschen Reiche. Der Mann, der dafür in erster Linie zu nennen ist, ist Hubert Languet, der langjährige vertraute Rat und Gesandte des Kurfürst August von Sachsen, der Freund und Schüler Melanchthons und des ihm zugehörigen Kreises. Zuletzt war er eine mafsgebende Persönlichkeit in der Umgebung Wilhelms von

Oranien. In Betracht kommen hier seine Briefe und diplomatischen Acta und seine pseudonyme Schrift: Stephani Junii Bruti Celtae vindiciae contra tyrannos, seu de principis in populum populique in principem legitima potestate (1580). An keinem literarischen Produkte der damaligen Zeit dürfte deutlicher als an dieser Schrift das Abhängigkeitsverhältnis klar werden, in welchem das Naturrecht mit seinen Ideen der Menschenrechte, des Vertragsstaats u. s. w. zu der religiösen Bewegung der Zeit stand. Es ist eine politische Schrift, die in ihrem dritten Hauptteil allgemein von dem Recht des Widerstandes gegen den Fürsten handelt. Aber wie der Verf. zu dieser Frage gekommen, zeigen die vorangehenden Teile, in denen gefragt wird: ob Unterthanen Gehorsam leisten sollen, wenn die Fürsten gegen die Religion handeln? und weiter: ob man dem Fürsten widerstehen solle, der die Religion angreife? Der vierte Teil handelt von der Verpflichtung des christlichen Fürsten zum Beistand fremder christlicher Unterthanen in Sachen der Religion.

Wir würden zu äufserst gewagten Konsequenzen kommen, wenn wir des Junius Brutus Beweisführung, die sich hauptsächlich auf das Alte Testament stützt, überall folgen wollten. Unter anderen entwickelt er die Idee des Staatsvertrages, der allerdings nicht wie nach dem späteren Naturrecht und Rousseau zwischen dem Volk und dem Fürsten, sondern zwischen Gott und dem Fürsten und Volk geschlossen wird. Ich erwähne diese Abhandlung nur, um daran deutlich zu machen, wie es kam, dafs allmählich eine andre Anschauung von den Aufgaben der Obrigkeit in Sachen der Religion der Unterthanen Platz griff. Wir verstehen, dafs der Verfasser der Vindiciae zuerst den Grundsatz aussprechen kann, „dafs zwei Religionen sich recht gut in einem Staate vertragen. Es ist ein Irrtum“, sagt er dem König von Frankreich, „das Gegenteil zu glauben.“ Er erinnert daran, dafs nicht nur Konstantin die Heiden nicht verfolgt habe, sondern dafs auch jetzt noch im russischen Reiche so viel heidnische Tartaren geduldet würden. Es sei ganz etwas anderes, gute Christen und gute Unterthanen sein. „Zwingen aber dürft ihr keinen, denn Gott ist es allein, der Macht hat über die Gewissen der Menschen.“ [1])

---

[1]) Harangue faite au roi Charles IX de la part des princes protestants d'Allemagne (1578). Ich citiere nach den Mitteilungen in der Einleitung zu

Die Verfolgungen der Protestanten, die stets wechselnde Haltung der Regierung in Frankreich, die dauernden Gewaltsamkeiten der Spanier in den Niederlanden, der Sieg der Niederländer und die Rechtfertigung Oraniens, die er den Generalstaaten vorlegte (1581) — dies alles mufste lebhafte Verhandlungen über die Toleranz hervorrufen. Der Rechtsphilosoph Bodinus verlangte schon 1566 in seinem Werke de republica Religionsfreiheit für alle Staatsgenossen.

Die Sachen in Deutschland trugen gleichfalls dazu bei, das Nachdenken über die Grenzen der Staatsgewalt in Religionssachen anzuregen. Waren doch die Vergewaltigungen Albas innerhalb des deutschen Reiches geschehen. Die Niederländer wandten sich als Deutsche an den Kaiser mit der Bitte um Einschreiten, und zwar im Namen der Gewissensfreiheit, da sie gegen den König von Spanien im übrigen nicht gefehlt oder ungehorsam gewesen seien, sondern nur sich seinen Befehlen betreffend die Verleugnung ihres Glaubens widersetzt hätten. Darin hätte man Aufruhr, Empörung und Verletzung der göttlichen und weltlichen Majestät gefunden und deshalb dies unbeschreibliche Elend über sie gebracht, unter dem sie jetzt seufzten. Sie führen es zurück auf die Einflüsterungen der Mönche bei Hofe, die anstatt bei ihren frommen Werken und gelehrten Studien zu bleiben, das Urteil an sich zu reifsen suchten in Sachen, die nur der weltlichen Obrigkeit zugehören. Diese Bittschrift wurde mit einer ausführlichen Beschreibung der Albaschen Grausamkeiten auf dem Reichstag zu Speier überreicht.[1])

Der Kaiser Maximilian II. war selbst der Toleranz geneigt. Man berichtet den Ausspruch von ihm: keine schwerere Sünde sei als über die Gewissen herrschen wollen. Aber die Verhältnisse im deutschen Reiche boten nun ganz besondere Schwierigkeiten dar. In Speier war 1526 den einzelnen Ständen das Recht gegeben, sich in Sachen der Religion so zu verhalten,

---

Rich. Treitzschkes Ausgabe der Vindiciae (1846); s. über Languet und verwandte Schriftsteller O. Gierke: Joh. Althusius. 1880 S. 3 ff. und meine Mitarbeit der Kirche an der Lösung der socialen Frage. I, S. 43.

[1]) Libellus supplex Imperatoriae majestati caeterisque sacri imperii electoribus, principibus atque ordinibus, nomine Belgarum ex inferiori Germania, evangelicae religionis causa per Albani ducis tyrannidem ejectorum, in comitiis Spirensibus exhibitus. 1570.

wie sie es vor Gott und Sr. Majestät zu verantworten sich getrauten. Es wurde dabei noch immer die Voraussetzung festgehalten, dafs die oberste Gewalt im Reiche, der Kaiser, auch die letzte Entscheidung in Religionssachen habe. Nun ging die Entwicklung überhaupt dahin, dafs die Centralinstanz mehr und mehr ihre Rechte an die Stände verlor und in den einzelnen Territorien sich der Absolutismus auszubilden begann. Der Augsburgische Religionsfriede von 1555 bedeutet den Abschlufs des Prozesses zwischen dem Reich und den Ständen auf religiösem Gebiet, aus welchem die letzteren als Sieger hervorgingen. Allein über die Bedeutung des Religionsfriedens waren die Meinungen geteilt. Während vor demselben die Katholiken das jus reformandi der Fürsten bestritten hatten, sah man nach demselben die Vorteile desselben für die katholischen Stände ein und fafste es nun so auf, dafs die Unterthanen völlig dem Belieben der Landesherren preisgegeben seien, sie zwar nicht zu töten noch am Leibe zu strafen, aber aus dem Lande zu vertreiben.

Es lag in der That in den Bestimmungen dieses Friedens eine Aufhebung des alten Rechtes, welches auf Häresie die Todesstrafe setzt; man sprach deshalb von einem beneficium emigrationis, das den andersgläubigen Unterthanen gewährt sei, und wir dürfen den gewaltigen Fortschritt, der hiermit aus den Anschauungen des Mittelalters heraus gemacht ist, nicht verkennen. Allein die Protestanten fafsten den Religionsfrieden so auf, dafs der Fortschritt noch viel bedeutender erschien. Schon 1566 wurden auf dem Reichstage zwei Traktate verbreitet des Inhalts, dafs es weder möglich noch von nöten sei, einerlei Religion im Staate — also nicht nur im Reich, sondern auch in den einzelnen Territorien — zu erhalten und dafs deshalb gegen die Andersgläubigen Geduld zu üben sei. Die Titel dieser Traktate lauten nach Burghart de autonomia folgendermafsen: „Beweisung, dafs vermöge des Passauischen Vertrages und Abschied des Augsburgischen Reichstags a. 1555 die bäbstliche Obrigkeit nicht Macht habe, die Underthanen der A. C. halber auf irgend eine Weifs zu verfolgen, vielweniger dieselben aus dem Lande zu treiben und ihre Güter zu verkaufen zu zwingen“ — und: „Nützer Bericht und Anzaige, dafs die Betrangnufs und Beschwerung, so den Underthanen die sich zu der Lehre der A. C. bekennen, von ihren Obrigkeiten hin und wieder im heil. Reich begegnen, dem Religionsfrieden entgegen und derhalben abzu-

schaffen seyn.“ — Die Bestimmungen des Religionsfriedens lauten: „Wo aber die Unterthanen . . an andern Ort ziehen und sich nieder thun wollten, denen soll solcher Ab- und Zuzug, auch Verkauffung ihrer Haab und Güter, gegen zihmlichen billichen Abtrag der Leibeigenschafft und Nachsteuer . . unverhindert männiglichs zugelassen und bewilligt, auch an ihren Ehren und Pflichten allerding unvergolten sein.“ Daraus schlossen die Protestanten in jenen Traktaten und der ganzen nachfolgenden Diskussion, dafs die Andersgläubigen nicht gezwungen werden könnten auszuwandern, sondern auch im Lande wohnen bleiben dürften, ohne dafs sie von ihrer Obrigkeit gedrückt würden. Der Grundsatz also, dafs verschiedene Religionen in einem und demselben Lande nebeneinander bestehen könnten, wurde nicht nur für das Reich geltend gemacht, sondern auch für die einzelnen Territorien. Es leuchtet ein, welch einen grofsen Unterschied dies bedeutet. Denn so lange der Grundsatz nur für das Reich gilt, kommt er lediglich den Ständen, den Regierungen zu gute, so dafs sie von ihren Nachbar-Regierungen der Religion wegen nicht angegriffen werden dürfen. Gilt er aber auch für die Gebiete der einzelnen Stände, so kommt er in der That den Unterthanen zu gute. Und damit ist dann der Grundsatz aufgegeben, dafs die weltliche Obrigkeit kraft ihrer pädagogischen Aufgaben auch für die Einheit der religiösen Ansichten im Lande zu sorgen habe. Dies ist der Fortschritt, der in der nachreformatorischen Zeit über die Reformationszeit selbst hinausgethan wurde.

Der Streit zwischen den Juristen der verschiedenen Konfessionen über diese Frage währte bis ins 18. Jahrhundert hinein. Die Katholiken hielten, wie oben bereits erwähnt, mit aller Strenge an dem alten Rechte fest. Es war schon viel, dafs Jak. Schultes wenigstens die Frage verneinte, ob ein den Ketzern gegebenes Versprechen zu brechen sei, — dafs die Ketzerei selbst das schrecklichste crimen und also strafbar sei, verstand sich von selbst.[1]) Jo. Bapt. Fickler in seiner Theologia juridica[2]) beweist den Satz: haereticis e medio tolli legibus sancitum est. Er zählt nach den sectae veteres die sectae recentiores auf: Lutherani, Anabaptistae, Flaciani etc. und meint:

[1]) Jak. Schultes, Quaestio singularis: an rex vel princeps aliquis christianus ac catholicus, datam haeretico fidem servare teneatur, 1599.

[2]) Dilingae, 1575.

wenn gegen diese dieselbe Strenge der Gesetze, welche die früheren Häresien auszurotten bestimmt waren, angewandt wären, so würde bald die Welt wieder ruhig werden, denn wieviel Schaden von dieser Art Menschen dem christlichen Staate zugefügt wird und mit welcher Strafe sie zu belegen und zu verfolgen sind, sei aus jenen Gesetzen zu ersehen. — Am Anfang des 18. Jahrhunderts schrieb der hessisch-rheinfeldische Hofrat Chr. Rittmeyer eine: Gründliche Erörterung der schweren hochwichtigen Frage, ob und wie weit ein sowohl katholischer als evangelischer Reichsstand in dero territorio das exercitium religionis einführen könne; und gegen ihn erschien (1710) ein anonymer Tractatus juris publici de statuum imperii romano-germanici jure reformandi . . . seu examen vindiciarum Rittmeyerianorum. Darin wird der geschichtliche Verlauf der Sache eingehend geschildert und der Beweis für die Toleranz aus der Schrift, den Kirchenvätern und der gesunden Vernunft geführt.[1]) Bezeichnend ist, dafs dieser protestantische Verteidiger der Toleranz an der väterlichen Stellung der Fürsten zu ihren Ländern durchaus festhält, und ausdrücklich auftritt gegen die Grundsätze, mit denen man von seiten der Aufklärer die Toleranz damals zu begründen begonnen hatte. Die Religion, sagt er S. 26, sei keine res arbitraria, wie Hobbes, Baronius u. a. behaupten wollten.

Nun müssen wir freilich zugeben, dafs die Weiterentwicklung des Toleranzprincips bei den Evangelischen sich sehr langsam vollzog. Der Grundsatz, dafs überhaupt Andersgläubige frei im Lande wohnen dürften, stand fest, und hatte durch den Westfälischen Frieden eine neue Stütze bekommen. Aber damit war noch nicht entschieden, dafs sich dies auf alle Andersgläubigen bezöge. Der Kurfürst Sigismund von Brandenburg war der erste Fürst, der das Bekenntnis wechselte und doch die Kirche seines Landes voll und ganz als lutherische bestehen liefs. Der Grofse Kurfürst öffnete seine Lande den aus Frankreich vertriebenen Hugenotten, obwohl dieselben nicht unter dem Schutz des Westfälischen Friedens standen. Aber noch 30 Jahre später wurde der Fürst von Isenburg vom Reichskammergericht

[1]) Ich fand den Tractatus, der auch wertvoll ist durch die Aufführung der Gegner und der Verteidiger des Gewissenszwanges in seiner Zeit, in einem sehr interessanten Sammelbande der Fürstl. Stolbergschen Bibliothek in Wernigerode.

in Strafe genommen, weil er allerhand Sektierern sich in seinem Lande anzusiedeln gestattet hatte. Auch die Bestimmungen des alten kanonischen Rechtes über Ketzerstrafen, so hinfällig sie durch die Verträge vielfach geworden waren, standen noch in rechtlicher Geltung und konnten in vielen Fällen zur Anwendung kommen. Der grofse lutherische Kanonist Benedikt Carpzov verteidigt sie weitläufig.

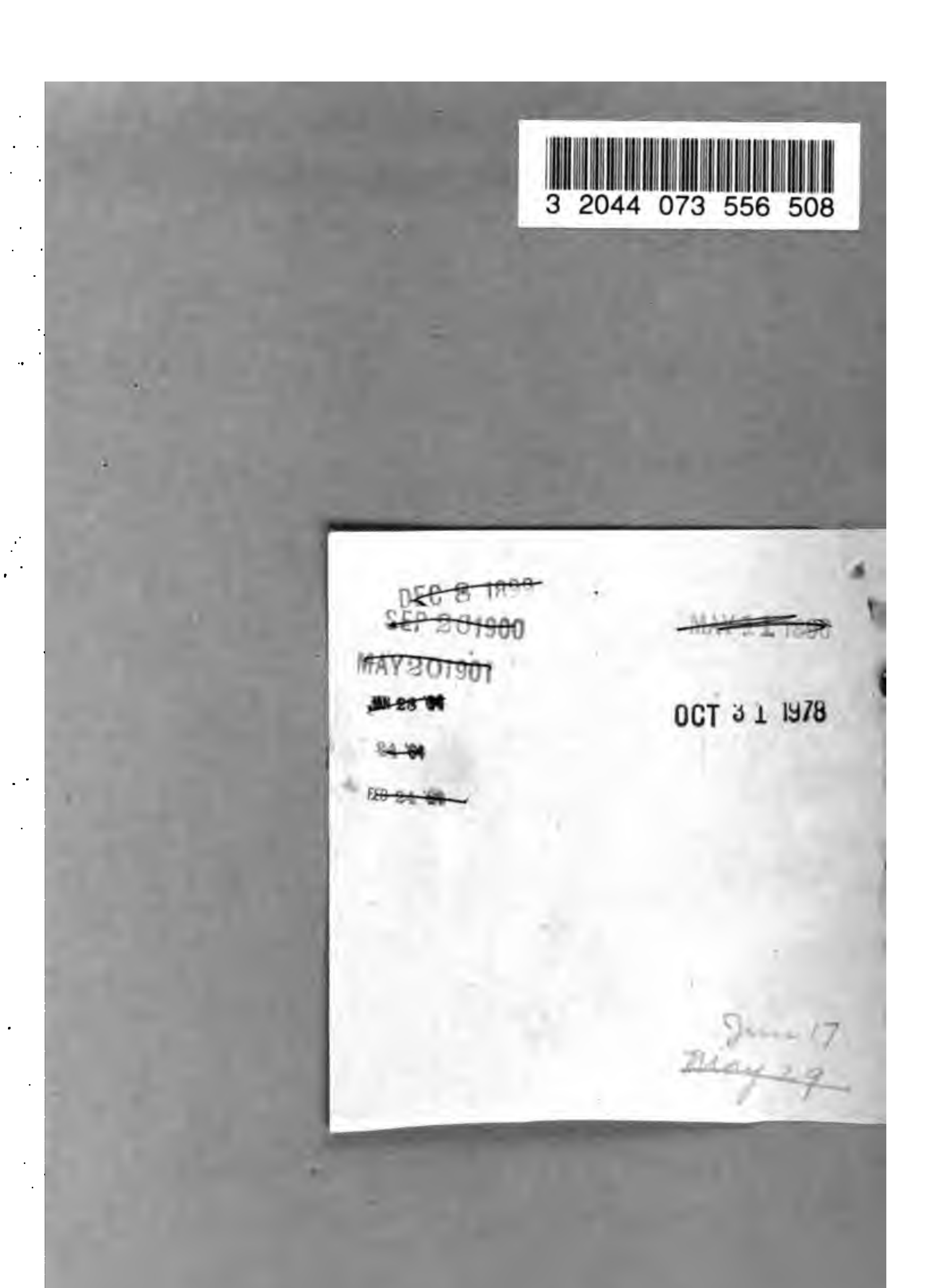
Dies aber war der Grund jener langsamen Entwicklung, dafs die Rechtsbegriffe sich ganz in den steifen Formen der alten Scholastik weiterbewegten. Man kommentierte die alten angesehenen Kanonisten und suchte nur die schärfsten Spitzen umzubiegen. So gab z. B. Ge. Ad. Struve 1691 die Erotemata juris canonici des katholischen Juristen Val. Andr. Dessel heraus (so nannte sich der Jurist Valerius Andreas Prof. in Löwen, geb. 1588) und zählte auch alle die von jenem angeführten Strafen der Häresie auf, um dann freilich seine abweichende Ansicht hinzuzusetzen; von ihm wird nicht nur die Todesstrafe, sondern auch die Konfiskation der Güter verworfen, doch aber wurden beide als traditionelle Ketzerstrafen aufgezählt. Auch die Institutiones juris canonici Io. Schilteri wurden von Späteren mit addittamentis, observationibus etc. herausgegeben, so von Böhmer 1712, Flörke 1726 und daran dann die abweichenden Anschauungen gehängt. Wie anders hätte es werden können, wenn man sich der alten Schablonen entledigt und grundsätzlich die Frage von neuem vom reformatorischen Standpunkt aus, und nach den inzwischen gesammelten Erfahrungen, erörtert hätte.

Es kommt hinzu, dafs das 17. Jahrhundert in seiner Behandlung des Glaubensbegriffes vieles von den lebensvollen Auffassungen Luthers eingebüfst hatte und dafs darum der Sinn der Kanonisten und der Theologen für die feineren bei der Toleranz wichtigen Unterscheidungen sich abstumpfte. Der Pietismus hat nach dieser Seite hin fördernd gewirkt. Er hat, so innig er Glauben und Leben verband, doch den Unterschied zwischen beiden hervorgehoben und auch dadurch seinerseits eine richtigere Stellung der Obrigkeiten zu den Kirchen gefördert. Denn nicht gleichgiltig soll der Staat gegen die Religion sein, sondern er soll die Bedeutung derselben für das gesamte öffentliche Leben würdigen. Aber sein Verhalten gegen die einzelnen Kirchen hat sich nicht nach deren Dogmatik zu bemessen, sondern nach ihrer Ethik.

Wir wollten die Frage untersuchen, welchem Gedankenkreise der moderne Toleranzgedanke seine Entstehung verdanke. Ich habe dazu einige fragmentarische Mitteilungen gemacht aus der Fülle des jene Frage beleuchtenden Materials, das mir bei der bisherigen Darstellung jener Entwicklung nicht genügend verwertet schien. Ich glaube, daſs jedes tiefere Eindringen die hier dargelegte Auffassung nur bestätigen wird. Besonders weise ich auf die Schrift von Elias Saurin hin, Reflexions sur le droit de la conscience, ferner auf P. Jurieu, Sam. Werenfels, Basnage, Gerhardt Nodt u. a. die alle bei einer vollständigen Darstellung der Entwicklungsgeschichte des Toleranzbegriffes zu berücksichtigen sein würden, abgesehen noch von Thomasius, Coccejus, Locke, Bayle etc. Doch ich denke, daſs das in den obigen Bruchstücken Mitgeteilte genügen wird, um die Urheberschaft der Toleranz der Aufklärung völlig abzusprechen. Es sind vielmehr echt reformatorische Gedanken, daſs die religiöse Überzeugung frei sei und daſs die weltliche Obrigkeit ganz andere Aufgaben habe als die Religion zu machen. Beide finden wir mit aller deutlichen Klarheit in der protestantischen Litteratur vom 16. Jahrh. an ausgesprochen. Aber man war freilich weit entfernt davon, daraus den Schluſs zu ziehen, daſs die Obrigkeit überhaupt keine sittlichen Aufgaben am Volksleben habe. Die Aufklärung, so sehr sie dazu half, noch manchen Schutt wegzuräumen, welcher der Durchführung jener reformatorischen Toleranzgedanken im Wege lag, konnte gar nicht zu richtigen Principien gelangen, weil ihr die Aufgabe der christlichen Obrigkeit unverständlich blieb. Wie willkürlich und despotisch der tolerante Friedrich II. in religiösen Dingen zuweilen verfuhr, ist bekannt, und nicht minder, welche Früchte der Intoleranz die Aufklärung in der französischen Revolution trug, wo man die römischen Priester hinrichtete und einen staatlichen Kultus der Göttin Vernunft einführte.

Wir haben in unserer Zeit bezüglich der Toleranz Fortschritte gemacht, aber wir sind keineswegs mit der Entwicklung zu Ende, geschweige daſs die richtigen Grundsätze überall erkannt wären. Zwar kann bei uns die Polizei nicht mehr die Kinder zur Taufe bringen, und wer den Segen Gottes für seinen Ehestand nicht haben will, braucht ihn vom Staat nicht mehr zu beziehen, aber noch immer werden bei uns Atheisten mit Gefängnisstrafe zur Ablegung des Eides bei Gott gezwungen und

auf der anderen Seite erklärt man es für intolerant, dafs der Staat konfessionelle Schulen einrichtet oder verlangt gar im Namen der Toleranz, dafs der Staat die vom Glauben der Kirche abgefallenen Beamten derselben schützen und der Kirche durch seine Bildungsanstalten bestimmte dogmatische Richtungen imputieren solle. Wir sehen daraus, dafs die Verwirrung bezüglich der nötigen Toleranz keineswegs gewichen ist. Und nur dann wird sie überwunden, wenn die öffentliche Meinung und die Einrichtungen des Staatslebens viel mehr von evangelisch-christlichem Geiste und Erkenntnis durchdrungen und getragen werden. Nur dann wird man die Grenzlinien des staatlichen und kirchlichen Handelns deutlicher und richtiger ziehen lernen.


3 2044 073 556 508
DEC 8 1899
SEP 20 1900
MAY 20 1901
OCT 31 1978
June 17
May 29